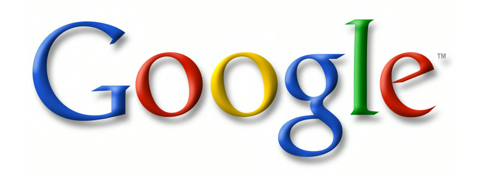

Google

PHILOSOPHIE
UND
GESCHICHTE

30

HOFFMEISTER

HÖLDERLIN UND HEGEL



1931
J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRAGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
30

HÖLDERLIN UND HEGEL

VON

JOHANNES HOFFMEISTER



1 9 3 1

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

EINLEITUNG.

Der Anteil und die Mitwirkung Hölderlins, des *doctor seraphicus* des deutschen Idealismus am Werden der großen philosophischen Systeme um 1800, besonders Hegels, wird in diesem Heft, in dem leider nur Teile des möglichen Materials vorgelegt werden können, gedeutet von der bereits oft geforderten und begonnenen, aber nie umfassend genug durchgeführten wechselseitigen Erhellung der Werke Hölderlins und Hegels aus. Die Zusammenstellung mit dem großen nüchternen Denker kommt dem allgemeinen Bedürfnis, von Hölderlin zu sprechen, ohne romantisch oder banal zu werden, aufs beste entgegen. Man hat Hölderlin und Hegel *zusammengesehen* in bestimmten Bildungsgrundlagen, Zeitinteressen, Idealen und Begriffen und daran Abhängigkeiten zu erweisen versucht, ohne die Verankerung dieser bloßen Symptome in einem hohen Geistesbunde, der wesentlich mehr als bloße Beeinflussung oder zufällige Übereinstimmung ist, zu erkennen. Philologische Keimzellenforschungen und Wahrscheinlichkeitsrechnungen reichen an dieses Erleben im gemeinsamen Geist nicht heran (sie sind nur Mittel der Erhellung desselben). Die Freundschaft der beiden im „unglücklichen Frankfurt" wird immer Mythos bleiben, auch wenn Hegel dem Miterleben und Nachdenken des ergreifenden Schicksals des herrlichen Freundes viele entscheidende Einsichten verdankte. Man hat Hölderlin und Hegel *getrennt* als Dichter und Denker, indem man der unterschiedenen Erlebnis*form* den Vorrang gab vor dem gemeinsamen Erlebnis*inhalt* und so den eigentlichen Bezug verdeckte. Wir dürfen nicht den reifen Hegel dem früheren Hölderlin zugunsten eines einleuchtenden Vergleichs entgegensetzen. Der junge Hegel und der reifere Hölderlin — und dies ist die zeitliche und geistige Situation — gleichen sich, wie inhaltlich in ihren Idealen und Problemen, so formal in der begrifflichen Umschmelzung von Erleben und der Erlebnisnähe ihres Begreifens. Es ist endlich an der Zeit, die Sage von Hölderlins jünglingshaft poetischer, weiblich sentimentaler Einstellung aufzugeben. Daß er nicht „stiller Sänger" allein war, zeigen schon seine tiefgehenden philosophischen und ästhetischen Fragmente. Auch sein dichterisches Wort entstammt einer denkerischen Vollblütigkeit: er setzte Tiefstgedachtes in lebendigsten Gesang um. Poesie geht für ihn aus „Genie, *Erfahrung und Reflexion*" hervor, ist also zugleich „idealisch und systematisch und individuell". Ebensowenig wie ein gefühlvoller Poet, ist er allerdings ein philosophischer Systematiker.

Von allen, die sich um die Gemeinsamkeit der beiden Frankfurter Hauslehrer bemüht haben, sieht Rosenzweig („Hegel und der Staat") am richtigsten, daß für Hegels Frankfurter Metaphysik „am höchsten die Bedeutung des Umgangs mit Hölderlin zu veranschlagen sein dürfte", zumal „diese Freundschaft wenigstens von Hegels Seite die persönlich wärmste seiner Jugendzeit" war. Alle „die Rätsel des persönlichen Lebens, um die Hölderlins 1797 erschienener Roman kreiste", treten von da an auch bei Hegel auf, „und nicht allein sie, sondern auch die Weiterbildungen, die sie in den nächsten Jahren bei Hölderlin erfuhren, und doch bei aller Übereinstimmung stets mit unverkennbar eigengelebtem Gehalt". Hegels eigenste Möglichkeiten sind von Hölderlin *erweckt*, hervorgerufen, gesteigert worden. Dieser ist insofern der strahlende Beginn der Hochzeit des deutschen Geistes.

Die seelischen und geschichtlichen Voraussetzungen dieser Frankfurter Gemeinsamkeit in Hoffnung, Leid, Erlebnis und Ergebnis werde ich in einem Aufsatz über Hegels „Eleusis" an anderer Stelle mitteilen. Im folgenden wird I. die Wendung beider von der Subjektivität zur Hingabe an das Allgemeine und die vom Griechenideal zur eigenen Zeit, II. die Umwertung der Erkenntniskräfte, die Ausbildung einer Dialektik und die Selbsterkenntnis des Dichterberufs bei Hölderlin und die Verwendung der hölderlinschen Begriffe des Schicksals, des Lebens, der Liebe, Natur und Schönheit bei Hegel — also alles, was wir nicht „Einflüsse" nennen möchten — und III. die Lösung der gemeinsamen Problematik des Übergangs und der Versöhnung in den Arbeiten über Empedokles und Christus besprochen. Wir werden bei der Darstellung dieser Probleme und Lösungen nicht so sehr die erreichte Durchbildung oder die Realisierungsbreite — diese war ja Hölderlin infolge seines Schicksals zum größten Teil versagt — als die *Möglichkeit* derselben, also den *Anspruch*, nicht den *Vollzug* betrachten. Der Anspruch ist beiden gemeinsam; der Vollzug ergibt Nuancen der Verwirklichung, deren Darstellung ich mir in einer Studie über beider Geistbegriff vorbehalten habe, die also hier zurückgestellt werden. Trotzdem will die Arbeit nicht im grob Prinzipiellen stecken bleiben. Wenn wir z. B. meinen, daß Hegel den Freund bewog, den Verstand nicht nur dichterisch zu preisen, sondern zu erwerben und zu üben, so bewegen wir uns im Bereich geistesgeschichtlicher Möglichkeiten und Deutungen, nicht in dem philologischer Feststellungen. Ebenso kommt es bei der „Erweckung" Hegels durch die Übernahme von Hölderlins Erlebnisbegriffen: dem vieldimensionalen Schicksalsbegriffe und denen des Lebens, der Liebe, der Schönheit und der Natur, die alle Weisen der Versöhnung, deren vorzüglichste und oft miteinander vertauschbare Beispiele sind, weniger auf die logische Pünktlichkeit, als auf die Aufweisung von deren Funktion und metaphysischer Sinnrichtung an.

Kiel, im Februar 1931.

Der Verfasser.

I.

„Göttliches Feuer auch treibet bei Tag und bei Nacht
Aufzubrechen. So komm! daß wir *das Offene schauen*,
Daß *ein Eigenes wir suchen*, soweit es auch ist."

Die innere Wandlung des Lebensgefühls, die sich bei Hegel und Hölderlin einsam und gemeinsam zugleich vollzog, hat Hölderlin selbst oft als die *vom Jüngling zum Mann* bezeichnet. Er wollte zeitweilig den Hyperion ganz auf diesen Übergang aus der Werde- in die Reifezeit, „aus der Jugend in das Wesen des Mannes, vom Affekte zur Vernunft, aus dem Reich der Phantasie ins Reich der Wahrheit und Freiheit" aufbauen. Dadurch, daß Hölderlin diesen Übergang auch später und immer tiefer erörtert, gibt er uns die hier wesentlichen Reflexionen und Formeln selbst in die Hand: Der Jüngling lebt in „metaphysischer Stimmung", in unwirklich erhabener Idealität. Er will es in keinem Falle mit Unbedeutendem zu tun haben; er scheut den Stoff und flieht bestimmte Verhältnisse, in der Furcht, daß sein Herz „erkalten" und das Leben ihn benutzen, ihn in die Zerstreutheit des Alltags abdrängen könnte. Er will sich rein erhalten, „sich selber leben", ehe er „für andere" lebt. Er hält sich für unfähig, sich in Beruf und Ehe, Besitz und Ruhe zu verfestigen. „Man muß älter, muß durch mancherlei Versuche und Erfahrungen genügsamer geworden sein, um sich zu sagen: hier will ich stehen bleiben und ruhen." Aus Furcht vor Selbstaufgabe, aus Selbstgenügsamkeit oder Ungenüge am Bestehenden will er sich „auf eignem Wege einen Wert erringen", „mit Eigensinn aushalten", sich durch keine Not der Welt aus dem Wege treiben lassen, den ihm

seine Natur wies. Er will Selbstigkeit, reinen Umgang mit seinen Vornahmen und Idealen, der Verzicht und Verbitterung ausschließt. Er will sich süß erhalten, nicht „altern". Der Jüngling versagt sich der Umwelt, haßt und bekämpft sie.[1]) Was er von ihr ergreift, macht er zum Ich, wenn er auch leidet am Übermaße von Subjektivität, die er höchstens im dichterischen Traumrausch entlädt, wie an dem Mangel an Objektivität, der er Wahrheit und Würde abspricht.

Gegen den Tiefgang und die Ichzentrierung des Lebens setzt der Mann die Breite, die Hingabe an die Allgemeinheit. Er verleugnet die Wünsche, entsagt, überwindet „den selbstsüchtigen Teil seines Wesens" und stellt sich in pflichtmäßigem Tun auf die Umwelt ein. Er lebt von sich hinweg, sieht von sich ab, ist sich zu schade zur Sehnsucht, vergißt seine „Jugendgrillen". So zeichnet den gelassen und geborgen im Umweltlichen lebenden Mann ein Übermaß von Objektivität aus. Er greift nicht ins Unendliche, sondern beschränkt sich aufs Endliche, lebt nicht in der Hoffnung, sondern in der Geduld.

Der Kampf zwischen Jünglings- und Mannestum setzt ein, wenn sich das Jünglingstum reich in sich zu Ende leben will, und doch die männliche Haltung als Todfeind empfindet. Diese Zeit ist darum die des Schweißes und Zornes, der Schlaflosigkeit, der Bangigkeit und der Gewitter. Hölderlin war mißtrauisch gegen die kalte, unvernünftige Manneszucht, gegen das Genüge an einem würdelosen Allgemeinen (Pfarrdienst!) und gegen den Verzicht auf das nur in sich erfahrene Göttliche. Die Beruhigung im Alltag schien ihm mehr eine Folge der Fruchtlosigkeit der jugendlichen Problematik, als deren Meisterung oder Lösung: die bedrängenden Fragen werden nur abgebrochen; die einzigartige Dämonie der Jugend ermüdet und verliert sich in der vertretbaren Arbeit, der nicht ein So-sein-müssen, sondern ein Auch-anders-können oder Nicht-mehr-anders-wollen zugrunde liegt. Nur der Jüngling, der auch als Mann Achtung hat vor den Träumen seiner Jugend, der

nie irre wird an der einstigen Fülle seines Herzens, kann den „großen Übergang“ vom Jüngling zum Mann wahr vollziehen. Nur dann, wenn er nichts aufgibt, kann er die vollmenschliche Reife erlangen, wird sein Beruf seiner Berufung entsprechen, weiß er in seiner Pflicht das Ewige, ergreift er in seinem Bunde mit der Welt deren Bestes. Seine „Vernunft“ ist kein Abgleiten ins Gemeine, sondern sie erhöht und verklärt sein Leiden, verwandelt es in Geist. So erkennt Hölderlin, daß der Sinn das Chaos voraussetzt und enthält, daß das Treffliche nicht ohne sein ungestaltes Gegenteil denkbar ist. Er braucht das Dürftige und Gewöhnliche als „unentbehrlichen Stoff“, als Schatten zu seinem Licht, „damit das Reine sich kenne“. Das absolut Reine würde sich selbst aufheben, leer werden: „Das Reine kann sich nur darstellen im Unreinen, und versuchst du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste, Ungereimteste dastehen, weil das Edle selber, so wie es zur Äußerung kommt, die Farbe des Schicksals trägt, unter dem es entstand... darum nimm es immer auf... und scheue nicht dran.“ Durch diese Einsicht wird ihm aufgegeben, den Bezug zur Welt in dem Verhältnis von Isolierung und Vermischung richtig zu erkennen. Damit verschwindet sowohl das krampfhafte Ansichhalten des Ich wie sein bloßer Dienst an der Welt.

Das letzte Dokument des ungebrochenen hölderlinischen Jünglingstums ist das Gedicht „An die klugen Ratgeber“ mit dem Opponieren gegen das abtrünnige Menschenwerk, den tötenden Verstand und klugen Rat, der das Herz mordet, und der Berufung auf den vom Äther stammenden reinen Geist, die bessere Welt des Ideals und die schöne lebendige Natur. Von da an tritt der „Genius der Jugend“, der trunken einer menschenfernen Schönheit huldigte, und der „Genius der Kühnheit“, der im Allgefühl die namenlose Göttin aus dem Geisterreiche beschwor, zurück. „Mit neuem Stolz erwacht“ und voll mächtigen Trostes kehrt der Jüngling liebend und

dienend in die Flutnacht der Zeit zurück, Versöhnung erstrebend. Dabei wird aus dem sich verzweifelt und sehnend der Natur ergebenden „Schwärmer“ nicht der verhärtete Mann, der sich „den Knechten untertan“ dem „Reich der Not“ bequemt, sondern „Der Mensch“, der in ewig bangem Stolz zwischen Gottnatur und Menschenschicksal einen Halt suchend, sein Leiden als wandelndes Schicksal fühlt und begreift. Das Menschenleben, in dem Leiden zugleich Seligkeit, Elend zugleich Freiheit ist, das nicht mehr in Natur und Menschenwerk zerfällt, ist gleicher Art wie das der „großen Natur“. Sie ist der Quell, aus dem das gott- und selbstgewollte Menschenschicksal und jeder Einzelne in ihm aufblüht und untergeht. Diesen dialektischen Rhythmus von Entzweiung und Widerkehr in den Ursprung spricht zuerst das Gedicht „Lebenslauf“ aus. Ihren weltbildmäßigen Ausdruck findet diese Reifwerdung zum Rein-Menschlichen zunächst in der seienden, lebendigen Schönheit: die Entzweiung erlöst sich im schönen und schönheitsschaffenden Werk, das sich aus den Kräften des Ganzen nährt und in sie übergeht.

Wie 1795 der titanischen Überhebung über die Natur die Abbitte „An die Natur“ folgte, so jetzt die „An die Deutschen“, die der „zürnende Dichter“ als gottfern und erbärmlich gescholten hatte:

„O ihr Lieben, so nehmt mich,
Daß ich büße die Lästrung.“

Hölderlin vernimmt nun die „Stimme des Volks“ als „Gottes Stimme“. Das Volk, ein heiliger Strom, rauscht unbekümmert um das Besserwissenwollen des Dichters zum Vater, nicht wie der einsame Dichter es wünscht, „aber richtig“. „Der Zeitgeist“, den er lange mißkannt und verleugnet hatte, vor dessen wilder Allgewalt er glaubte fliehen oder vergehen zu müssen, wird erkannt als der allgemeine Lebensgrund seiner selbst:

„Laß endlich, Vater, *offenen Augs* mich dir
Begegnen! hast du denn nicht zuerst

Den Geist mit deinem Strahl aus mir geweckt, mich
Herrlich ans Leben gebracht, o Vater?"

Hiermit beginnt die umfassende Versöhnung in der Liebe, die jetzt nicht in den abgeschiedenen „Liebenden", den Insichgenügten [1]) allein geschieht, sondern deren Wesen übertragen wird aufs ganze Volk, und in gewaltigem Übergreifen alles Lebendigen, aller Weiten und Tiefen der Welt ihre Erfüllung sucht:

„*Alles* prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
Daß er, kräftig genährt, *danken für alles lern'*,
Und verstehe die Freiheit
Aufzubrechen, wohin er will."

Dies vom liebenden Erkennen getragene Gegenwartsgefühl ermöglicht dem Dichter die „Rückkehr in die Heimat":

„Und wenn im heißen Busen dem Jünglinge
Die *eigenmächtigen Wünsche* besänftiget
Und *stille vor dem Schicksal* sind, dann
Gibt der *Geläuterte* dir sich lieber."

Der Hauptzug dieser hingegeben segnenden Haltung ist die *Offenheit* — zunächst eine Forderung an den Einzelnen, eine Bereitschaft des Subjekts. „Offenen Auges" will der Dichter dem Zeitgeist begegnen, für alles Lebendige und Bestehende aufgeschlossen, „jedem gleich, jedem hold, jedem offen" [2]) sein. Der Einzelne ist nicht mehr das sich der Welt versagende harte Herz, sondern er läßt sich von den „wandelnden Götterkräften" durchströmen. Nur so kann auch das Offene im werdenden Leben des Volks erkannt werden. Offenheit ist also auch ein Zustand des Objekts. Die Mauern des Ichs wie die der Welt stürzen nun in sich zusammen. Der Dichter erkennt die Gestaltendämmerung des neuen Lebens im rätselhaften Dunkel der Zeit. Damit erhält auch „das Wünschen" einen neuen Sinn. War das Wünschen da, wo es sich verselbständigt hatte, als „unverständig vor dem Schicksal" abgewiesen worden, so tritt es doch hier gerechtfertigt wieder hinzu:

„Zum *Leben* aber gehört es, was wir *wollen*,
Gott weigert und gönnt es zugleich."

Nun ruft der Dichter dem Freunde zu: „Komm ins Offene!" Zwar sei noch der Himmel verhängt, aber im Herzen lebe die „dem Geiste gemäße", die „neue Gestalt":

„Darum hoff ich sogar, es werde, wenn *das Gewünschte*
Wir beginnen, und erst unsere Zunge gelöst
Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,
Und von trunkener Stirne *höher Besinnen* entspringt,
Mit der unsern zugleich des Himmels Blüte beginnen,
Und *dem offenen Blick offen der Leuchtende* sein
... Deshalb wollen wir heut *wünschend* den Hügel hinauf."

Die hier noch zaudernde Gewißheit des werdenden, sich schon verwirklichenden Wunsches, dieses demütige Gottanheimstellen des eignen Ideals wird in der „Herbstfeier" zum hellen Jubel über „das große Werden umher", das Werden, das zugleich befreit und verpflichtet, das von der Vergangenheit erlöst und mahnt zum Aufbruch in die Zukunft. Es ist nicht die Stimmung des Hyperiondichters, der in rauschhaft idealer Ergriffenheit schwelgend „die Zeit tötet", sondern „mächtige Freude", volle Geistesgegenwart von Angesicht zu Angesicht mit den Göttern:

„Mündig und hell vor euch steht der besonnene Mensch."

So vollzieht sich die erhabene Beschwörung der verschwiegen träumenden Tochter Gottes, Germaniens[4]):

„O trinke Morgenlüfte
Bis daß du *offen* bist!"

In dieser „vaterländischen Umkehr", diesem „kühnen Frohlocken vaterländischer Gesänge" enträtselt sich das sphinxhafte Antlitz des dunkel drohenden Zeitgeistes; das Kreuz der Gegenwart prangt von purpurnen Rosen.

* * *

**„Strebe, versuche du mehr als das Heut und das Gestern:
So wirst du Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein.“**

Während die Aufklärung den Menschen als für sich seienden Einzelnen, als fensterlose Monade, die Klassik als in Beziehung zur Umwelt, die aber nicht so sehr Welt*strom* als zu ergreifender und zu bewältigender Welt*stoff* war, verstand, war für die Tübinger Stiftler in Herders Gefolgschaft das Eingelöstsein des Einzelnen im Ganzen, besonders für den ordnenden Geist Hegel Gegebenheit und Aufgabe. Das tiefere Selbst des Einzelnen sollte der „Volksgeist“ sein, aus dem heraus und für den jener lebte. Die Trennung vom Volk wurde als Abgeschnittensein vom Lebensquell empfunden; denn der Einzelne ist nicht nur Gott oder der Gottnatur, sondern auch dem Volk oder der Zeit gegenüber. Die Spannung zwischen Ich und All verzweigt sich so in die zwischen Gottnatur und Ich und die zwischen Volk und Ich. Wo das Volk nicht selbst aus dem göttlichen Grunde der Natur lebt, ist mit der ersten nicht zugleich die zweite gelöst. [5])

Auch für Hegel war die einzig erlebbare Einheit von Ich und Welt zeitweilig das Mitschwingen im außermenschlich-göttlichen Naturall. Die Hingabe an dieses „Unermeßliche“ ist erfordert durch die tote Ordnung der Menschen seiner Zeit. So schrieb er an seine Geliebte: „In Bern söhnte ich mich im Arme der Natur mit mir selbst und mit den Menschen aus. Auch in Frankfurt flüchte ich oft zu dieser treuen Mutter, um mich mit den Menschen, mit denen ich in Frieden lebe, wieder zu entzweien, und mich unter ihrer Ägide vor ihrem Einfluß zu bewahren und einen Bund mit den Menschen zu hintertreiben.“ Aus diesem Zwiespalt von Ich, Natur und Menschenwelt ließ sich dieser „Berner Individualist“, angeregt durch die Fichteschüler Schelling und Hölderlin, zu revolutionären Weltverbesserungsplänen hinreißen: „Mit der Verbreitung der Ideen, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen,

wie es ist, verschwinden.“ Noch in dem Gedicht „Eleusis. An Hölderlin“ meinte er mit seinem revolutionären Individualismus Widerhall bei dem Freunde zu finden [6]), wenn er des einstigen Bundes gedenkt:

„Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der *Satzung*,
Die Meinung und Empfindung regelt,
Nie, nie einzugehn.“

Es war zwar ein Leichtes, mit der Welt zu hadern und sich auf den eignen Bestand zu flüchten in einer würdelosen und verfallenden Allgemeinheit; aber Hegel überhob in der Frankfurter Zeit dieses Prinzip der Subjektivität aller Entgegensetzung und brachte es als dieses Absolutum erst zur eigentlichen Tiefe. Hegel wächst hier in eine Einsamkeit hinein, die nicht nur Rückschlag gegen eine abtrünnige Umwelt ist. Ihn befällt ein Leiden, gegen das es weder Kampf noch Mittel gibt, das er deshalb festhält: „Er will sein Leiden.“ Dies ist ein tragisches Wissen um die absolute Innerlichkeit, die unendliche Subjektivität, ein (völlig unrevolutionäres) Selbstgefühl. Auch für ihn gilt der Satz des Hyperion, der das Erleben nach dem Zusammenbruch des Gemeinschaftsideals ausdrückt: „Seit langer Zeit ist mir *die Majestät der schicksallosen Seele* gegenwärtiger als alles andre gewesen.“ Dieses Ich, „dieses Verhalten im ewigen Zustande“, erkennt sich höchstens im durchgotteten Naturall, aber in keiner kulturellen Besonderheit wieder; es findet seinen Ausdruck in Hölderlins „Empedokles“, der „auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstät, leidend“ ist, bloß „weil sie *besondere*“ sind, und in Hegels „Christus“, dessen „Entfernung von *allem* Schicksal“ „Flucht vor *allen* Formen“ war, wenn auch in ihnen der Geist der Liebe wehte. Diese persönlichst durchlebte und in die großen geschichtlichen Gestalten projizierte „Stimmung des Gemüts“, dieses Ansichhalten und Sichsträuben gegen das Aufgehen im Allgemeinen bestimmt noch bis zur Phänomenologie hin Hegels Problematik.

Aber schon hier, vor 1800, wird von ihm erkannt, daß dieser „nächtliche Punkt der Kontraktion des eignen Wesens", diese „Abgezogenheit von allem Lebendigen" zugleich „der Wendepunkt im Leben" ist, von dem aus die Kräfte für die Versöhnung frei werden. Hegel erkennt, daß der Einzelne gar nicht allein sein kann, daß ihm die Flucht vor dem Schicksal nicht glückt, daß er sich nicht davor bewahren kann, Gewalt von der Welt zu leiden — er stürbe denn einen „immerwährenden Tod", er gäbe denn sich selbst auf. „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren." Gerade die „Schicksallosigkeit" ist das größte „erhabenste" Schicksal, das über dem Einzelnen als dessen Pathos verbleibt und sich in dem Abgetrennten oder dem Flüchtling als Schuld zeigt. Die Schuldlosigkeit ist die höchste Schuld. So muß aus der „Furcht fürs Eigne" „Furcht vor dem Eignen" werden, und Trieb und Wille zu dem so lange verschmähten Bunde mit der Welt erwachen.

Der Unmut über die absolute Zerrissenheit des Lebensganzen weicht dem freien Blick in den schon beginnenden Wandel, denn die ruhige Genügsamkeit am Wirklichen, die Hoffnungslosigkeit und geduldige Ergebung in das lähmende Schicksal, so sah er, ist in *Hoffnung, Erwartung, Mut* zu Neuem übergegangen. Sehnsucht nach einem freieren Zustande habe *alle* Gemüter bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit. In dieser Werdebereitschaft muß das Schicksal seine Schranken aufheben; es muß sich in sich selber wandeln, nicht um neue Schranken und Leiden zu setzen, sondern um die Erstarrung in ewig fließendes Leben aufzulösen. Das dunkle verschlossene Fatum weitet sich so zur hellen, offenen Geschichte. Von nun an gibt es für Hegel keine Klippen inneren Erlebens mehr; er hat sich zur Allgemeinheit entschlossen, sein hartes Herz gebrochen und läßt nun, wie Goethe die Natur, den Weltgeist in sich walten, begnügt sich mit dem „Verstehen dessen, was ist", was „ewig gegenwärtig" ist, als „treuer Spiegel" seiner Zeit. Wie aber für Hölderlin das Wünschen und das Ge-

wünschte (die dichterische Beschwörung) zum Leben gehört, so gilt für Hegel die philosophische Einsicht als Baustein für die neue Gestalt. — Dieses „wahrhafte Verhältnis" des Ich zur Welt: „die *Anerkennung der objektiven Notwendigkeit* und Vernünftigkeit der *bereits vorhandenen* fertigen Welt, an deren sich an und für sich bewährendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft" und allein „*dadurch* Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat", begreift Hegel viel später noch, in der Enzyklopädie, als die Stufe des Mannes, als Fortschritt gegenüber der des Jünglings, der sich in der Spannung seiner „Ideale, Einbildungen, Hoffnungen ... gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt" verzehrt [7]).

Wir sahen die Zerrissenheit des Lebendigen sich ausarten in die Flucht auf den letzten innern Bestand und die Bildung eines fernen Ideals. Dies war die griechische Volksgemeinde. Zunächst verglich Hegel rückwärts gewandt dieses Hochbild der Gemeinschaft, wie der junge Schiller und der junge Hölderlin, mit der eignen Lebens- und Glaubensform. Beides schien durch eine unüberwindliche Kluft getrennt, bis ihn Schillers „Ästhetische Briefe" lehrten, von dem aufklärerischen *Vergleich* zur geschichtlichen *Verbindung* dieser unvereinten Welten überzugehen. Bei dem ständigen Fragen nach dem Sinn des Christentums und seinen verschiedenen geschichtlichen Formen, ging ihm immer mehr die Einsicht der Notwendigkeit und unvermeidbaren Geschichtlichkeit desselben auf, bis er in der Jenenser Zeit endgültig die Epoche des Christentums als weltgeschichtlichen Abschluß und Erfüllung der Zeit anerkannte. Oft hatte er ein höheres Drittes über Griechen- und Christentum gesucht und auch in religiöser Beziehung die eigne als „Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode" sehen wollen. Nun vollzog er die Versöhnung mit der Zeit zunächst als Religionsphilosoph. Als Geschichtsphilosoph forderte er noch lange eine „neue Gestalt", in der die Widersätzlichkeit

von Staat und Kirche aufgehoben sei. Er setzte also das Christentum absolut und suchte dessen versöhnende Kräfte in der erhofften und beginnenden Wandlung der veralteten Formen. Auch für Hölderlin wurde das Christentum trotz aller „Größe der Alten“ das noch „unbegreiflich Göttlichere“.

II.

„Und immer
Ins Ungebundene geht eine *Sehnsucht*.
Vieles aber ist zu *behalten*.
Und not die *Treue*.“

Im Widerspruch zu einem in der Ratio erstorbenen Lebensgefüge und im Überschwang der dichterischen Empfindung und religiösen Ahnung hoher Ideale hatte der junge Hölderlin die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes unterwertet: „Des Verstandes ganzes Geschäft ist Notwerk“, „Vernunft ist ohne Geistes-, ohne Herzensschönheit“. Der kalte Verstand und mit ihm Sprache, Begriff und Gedächtnis versagen vor der Tiefe und Inbrunst des Erlebens und zerstören die Begeisterung. Die größte Anschuldigung der Aufklärungspoeten, der Scheinheiligen, der kalten Heuchler ist deshalb: „Ihr habt Verstand, ihr glaubt an Helios nicht!“ Auch Alabandas Freunde, kalte Täter, Weltverbesserer aus Prinzip, ohne Liebe und Leidfähigkeit, aus denen Herzenshärte und Verstand sprechen, sind deshalb „Betrüger“. Die Menschen führen, so klagt er, alles zum Verstande, wie die Kinder zum Munde; sie halten zuviel von ihm, obwohl er nicht einmal in die Vorhalle des Lebens, geschweige in den inneren Tempel führt. Demgegenüber will Hölderlin Leidenschaft, die die Illusion des Denkens aufhebt, Begeisterung, die allein den Geist faßt, Erleben und Anschauen statt Denken und Begreifen. Auch Hegel rühmte in „Eleusis“ diese mystische Unmittelbarkeit der Erfahrung. Aber während dieser gleichsam mit dem Verstande selbst den Verstand bekämpfte und die Umwertung desselben

innerhalb der Ratio selbst vollziehen konnte, hatte Hölderlin das verstandeslose Erfahren selbst viel zu sehr erlebt, es war ihm viel zu eigen, als daß er es so leicht wie Hegel überwinden konnte, obwohl ihm die Gefahren der bloßen Intuition: begrifflose Selbstvergessenheit, Überlastung der Gefühlskräfte und Verzweiflung an der Endlichkeit schon frühe klar waren. So trat erst ganz allmählich dem Haß gegen den trockenen, „tötenden Verstand" der Glaube an die Notwendigkeit, ja die Heilkraft des Denkens zur Seite. Zweifellos hat ihm Hegel bei dieser richtigeren Würdigung der Ratio geholfen. Bald nach Hegels Ankunft in Frankfurt schrieb Hölderlin an Neuffer: „Die Woge trug mich fort; mein ganzes Wesen war immer zu sehr im Leben, um über sich nachzudenken ... Hegels Umgang ist sehr wohltätig für mich. Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientieren kann, wenn man nicht recht weiß, in welchem Falle man mit sich und der Welt begriffen ist". Vor dem Leiden an der Zeit konnte nur „die *feste, tiefe Einsicht*" retten. Es galt nun „das Leben zu verstehen, ohne zu trauern", das Dürftige nicht nur „im Schmerz, sondern als das, was es ist, was seinen Charakter, seinen eigentümlichen Mangel ausmacht", zu erkennen, die Welt nicht mehr nur „ins gute Gemüt", sondern „mit gehaltener Seele" in den „ruhigen Verstand" aufnehmen, denn der Verstand sei „die heilige Ägide, die im Kriege der Welt das Herz vor giftigen Pfeilen bewahrt." Er glaubte, „daß dieser ruhige Verstand mehr als irgendeine Tugend der Seele durch die Einsicht seines Wertes und gutwillige beharrliche Übung" erworben werden könne. Wie Hegel im Systemfragment von 1800 das „göttliche Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt", erst dadurch vervollständigte, „daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt", so empfand auch Hölderlin beim empedoklëischen Allgefühl als Mangel, daß „dieses Leben nur im Gefühl und nicht für die Erkenntnis vorhanden" sei. Damit das Einssein mit dem Lebendigen nicht nur in der „fessellosen

Begeisterung“, diesem „Vonsichselbstverlassensein“ geschehe, sondern „allgemeiner, gehaltener, unterscheidender, klarer“ werde, tritt ihr die „Schwerkraft, die im nüchternen Besinnen liegt“, die ruhige Verständigung zur Seite. Schon in der metrischen Hyperionstudie erkannte Hölderlin seinen Mangel klar, wenn er den „erfahrenen“ Mann zu Hyperion sagen läßt: „Ihr habt *Vernunft*, aber keinen *Verstand*, Mut, aber keine Geduld; doch könnt ihr *lernen*, was ihr nicht habt, aber ihr lernt sehr ungern“. [8])

Hölderlin verweilte in dieser leeren ungegliederten Ganzheit, stellte sie sich nur *vor*, ohne sie im Besonderen zu ergreifen. Ihm fehlte damals noch „die Treue“, die Hegel durch das Lernen und Erkennen, dies Aufheben und Übersetzen alles Einzelnen in das Ganze übte. Gerade dieses Lernen hat Hölderlin in seinen späteren Werken als hohe Tugend verstanden. Nicht umsonst ruft der „alleswissende“ Manes dem todessüchtigen, dem Unendlichen schon hingegebenen Empedokles zu:

„Laß still uns sein und immer *lernen*!“

Nicht umsonst kündet Hölderlins Patmoshymne des Herrn Willen, daß der Dichter „nicht *sein* sollt' etwas, sondern zu *lernen*“. Das schlichte Hinnehmen und Behalten des Bestehenden, als ein Modus des sich zurückhaltenden, vorläufigen, vorexistentiellen Lebens, ist das Vermögen der Treue, des Verharrens im Endlichen, gegenüber dem geduldlosen Hingang ins Unendliche. Sie ist die Kraft, das „Gedächtnis der Himmlischen“ zu bewahren und zu deuten, damit die Sehnsucht nicht „ins Ungebundene“ geht, sondern einen „Halt“ habe — sei es im „strömenden Wort“, in „heiliger Schrift“ oder den „himmlisch gesendeten Gaben“. Sie bewahrt nicht nur das Bestehende, sondern auch vor der Flucht in die Vergangenheit und dem haltlosen Vorstürzen ins Offene.[9]) Darum das oft als Rückfall in die Orthodoxie falsch gedeutete Wort:

„Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,

Am meisten, daß gepfleget werde
Der feste Buchstab und *Bestehendes gut*
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang."

Das Organon dieser Treue ist der Verstand, der „wie die Priesterin die heilige Flamme bewahrt". Der selbst wehrlos offen dem Werdenden preisgegebene Dichter ruft noch im Untergang diese bewahrende Kraft auf: „Das Verständige", die „Treue Gottes", die „rein und mit Unterscheidung bewahrt" werden müsse, denn „verstandlos „sei" Gott ohne Halt". Darum fordert er von sich einen „festen, getreuen Sinn".

Der zweite Hyperionband schloß mit der Einsicht, daß die Welt nicht *geändert* werden kann durch Tat oder Rede, aber er ließ den Weg offen, sie anders zu *sehen*. So wird der Drang nach Neugestaltung abgelöst durch den nach „guter" Deutung des Bestehenden. Noch ein weher Nachhall aus der Zeit des Verfalls (eine beabsichtigte Fortsetzung des Hyperion) zeigt deutlich, worauf es ihm ankam: daß er sich in seinem Verhalten zu sich und der Umwelt geirrt habe und jetzt sein Leben richtiger verstünde. Er sei „*heraus aus der Einsamkeit*" und lebe tätig und unverkennbar „*in der Offenheit der Schöpfung*", in einer „*unverworrenen Erkennbarkeit* unserer Natur" mit ihren gläubigen Menschen. Und dieser Glaube an die Kraft des erkennenden Geistes ist ihm nimmer eine Betrachtung „aus endlichem Gesichtspunkt", sondern „*aus dem Gefühle der Gottheit*", „wo die Sterne näher sind und wo man heiter in die Unruhe der Welt hinabsieht". „So wahrhaft und vom Himmel herab sieht man auch *mit den Augen eines Höheren* und handelt in dem klaren Elemente, das der Geist empfängt und schaffet auch viel leichter und kräftiger und kommt auch erst recht mit der Welt aus". Dies ist die „höhere Aufklärung", das „höhere Besinnen", der göttliche Verstand, den auch Hegel trotz Kants Grenzsetzung kühn für sich in Anspruch nahm, wenn er in seiner Logik „die Gedanken Gottes vor der Schöpfung" denkt. Dieser Erkenntnisidee entspricht auch der so hegelische

Aphorismus Hölderlins: „Nur das ist die wahrste Wahrheit, in der auch der Irrtum, weil sie ihn im ganzen ihres Systems an seine Zeit und seine Stelle setzt, zur Wahrheit wird. Sie ist das Licht, das sich selber und die Nacht erleuchtet. Das ist ewige Heiterkeit, *Gottesfreude*, daß man alles Einzelne an die Stelle des Ganzen setzt, wohin es gehört; deswegen ohne *Verstand* oder ohne ein durch und durch *organisiertes* Gefühl keine Vortrefflichkeit, kein Leben."

Angesichts solcher Wechselwirkung von „göttlicher Empfindung" und „unendlicher, schöner Reflexion" wird es nicht mehr erlaubt sein, eine dichterische Gefühlsdialektik und eine philosophische Begriffsdialektik einander schroff entgegenzusetzen, denn mit der Einschaltung der Reflexion in das dichterische Schaffen mußten die Gefühlsrhythmen selbst begreiflich, begrifflich werden. Schon in der Frankfurter Zeit wurde bei Hölderlin die Gefühlsdialektik zum Prinzip der Lebensgestaltung. Seine Gedichte sind Wiederholungen des Erlebens im Geist; aber nicht so, daß das Leben, an dem die Formung aufgeht, in dieser erstürbe, sondern so, daß es gestaltet dasselbe, „Selbstverdoppelung" ist, daß die „Welt der Form" zugleich „Welt in der Welt" ist. Diese schon ganz dialektischen Bewußtwerdungen des Erlebens sind nun in sich nach dem dialektischen Dreiklang von Satz, Gegensatz und Einheit beider gebildet und ohne diese streng gefügte Antithetik kaum verständlich. Fast in jedem Gedicht durchläuft Hölderlin dieses „Lebens Bogen" vom hochaufstrebenden Geist über die niederbeugende Liebe zuw Frieden des All. Daher der Spannungsreichtum, die jähen Einsätze und zögernd wuchtigen Übergänge seiner Dichtung [10]). Nicht nur das einzelne Gedicht, sondern der ganze Lebenslauf, nicht nur das Leben seinem Wesen, sondern auch der Zeit, der „Entwicklung" nach untersteht diesem größten Gesetz, das Hölderlin zuerst in der Einleitung zum Thaliafragment aussprach als den Fortgang von der unentwickelten, „reinen, höchsten Einfalt" zur „vollendeten, höchsten Bildung"; [11]) in der Rahmenerzählung liegt der

Ton nicht so sehr auf dem „Durchlaufen“ dieser „exzentrischen Bahn“ als auf dem göttlichen Sein, dem „seligen Frieden mit allem Dasein“, denn „in dem Vollkommenen ist kein Wechsel“; im ersten Hyperionband wird dieser als die unpersönliche, ungeschichtliche und darum undialektische „Schönheit“ vorgestellt. Erst wo diese im zweiten Band desselben zum „Leben der Welt“ erweitert wird, das im Ausflug und der Rückkehr in sich besteht, tritt die Spannung der Gegensätze, die notwendige „Dissonanz“ (ganz hegelisch) *innerhalb* der Einheit wieder hervor. Alle seine Aufsätze umkreisen dieses dialektische Geheimnis der „Identität im Wechsel der Gegensätze“, der harmonischen Entgegensetzung“, der „Vereinigung der Extreme“. Es wird immer eine vorgängige Einheit gesetzt und mit Notwendigkeit durch die Unterscheidung, Entschiedenheit und den Tod, die „höchste Spannung des Widerstreits“ hinübergeführt in die höhere „unendliche Einheit, welche einmal Scheidepunkt des Einigen als Einigen, dann aber auch Vereinigungspunkt des Einigen als Entgegengesetzten, endlich beides zugleich ist.“ Alles ist auf die dialektische Einheit, mithin auf die Vermeidung eines ausschließlichen oder allesbeherrschenden Primats gerichtet. Sätze von der Vereinigung der Entgegengesetzten und der Einheit, von der Wahrheit als dem Licht, das sich selbst und die Nacht erleuchtet, drücken immer diese Überwindung der bloßen Dualität in einem höheren Dritten aus. [12]) — Bei Fichte und Schelling blieben die Gegensätze innerlich unverbunden, nicht auseinander entwickelt, sondern wie die Säulen des Herakles nebeneinander bestehend. Es war wohl eine formale Bindung beider möglich, aber diese blieb unverankert in einer ursprünglichen Einheit und unaufgehoben in einer höheren Vereinigung. Die Einheit war bei Schiller und Schelling meist ein Rückgang in die bloße Indifferenz, in die vorgegensätzliche Bestimmbarkeit, kein Aufstieg in die höhere Einheit. Denselben Schritt, den Hölderlin vollzog, als er die intellektuelle Anschauung „aus sich herausgehen“,

„nach Materialität streben" ließ und für das „unendliche Leben" noch einen „unendlichen Gesichtspunkt", eine „durchgängige Beziehung auf diese Einheit" forderte, vollzog Hegel im Systemfragment von 1800, in dem er das „unendliche All des Lebens", diese ausgebreitete Vielfalt, zusammenfaßte durch eine „belebende Einheit". Diese dialektische Kraft, die Gegensätze aus der Einheit zu entwickeln und ihnen in ihr Bestand zu geben, wandte Hölderlin auch auf die geschichtlichen Übergänge an; so, wenn er die Gottheit in „Patmos" anruft:

„Drum, da gehäuft sind die Gipfel der Zeit
Und die Liebsten nahe wohnen auf
Getrenntesten Bergen
So gib unschuldig Wasser,
O, Fittiche gib uns, treuesten Sinnes
Hinüberzugehen und wiederzukehren."

Das Wahrzeichen dieses liebenden Bezugs, des Hineinnehmens des Fremden in das Eigne, des gewaltigen Überschauens der gegipfelten Gegensätze der Zeit ist die Schwalbe, die von Land zu Land fliegt und wiederkehrt zur rechten Zeit. Mußte nicht diese Erlebnis- und Gestaltungsweise, die Vermittlung — diese ewige Gebärde Hölderlins — für Hegel geradezu die Verkörperung der dialektischen Bewegung sein?

* * *

„So ist von neuem Zeichen, den Taten der Welt jetzt
Ein Feuer angezündet in der Seele der Dichter.
Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
Ist offenbar erst jetzt."

Wie Hölderlin das Schicksal der Zeit auf sich nimmt und erkennend versöhnt, so auch das eigene, die Berufung zum Dichter. Diese Erkenntnis des dichterischen Ich gehört zunächst der Seite des *Selbst*verständnisses an: „Uns selbst zu verstehen, das ists, was uns emporbringt. Lassen wir uns irremachen an uns selbst, an unserm *θεῖον*, ... dann ist auch alle Kunst

und alle Mühe umsonst." Dieser Selbstauffassung muß der Dichter am meisten widerstreben, denn „nichts ist schmerzlicher, denn Leiden zu enträtseln". Nie wird das Schicksal der Einsamkeit vom Dichter genommen. Ob er sich als „zürnender Richter" überhebt oder als „träumender" Sänger, als „Blume der Nacht" entzieht und sich zum stillen Gebild flüchtet vor den zerrenden Kräften der Zeit, ob er als Künder der „kommenden Götter" an der „Wende der Zeit", als „Zunge des Volks" vorauseilt — in „Chiron" hat er sich immer selbst verstanden. Nur bleibt diese Abgeschiedenheit nicht „Fluch", sondern wird als Bedingung „bestimmt und leidenschaftslos" erkannt. Trotz der häufigen Klage: „Statt offener Gemeinde sing ich Gesang" und der verzweifelten Frage: „Wozu Dichter in dürftiger Zeit?", weiß er die herrliche Antwort:

„Beruf ists mir, zu rühmen Höheres."

Völlig ungerecht hat man gesagt, daß Hölderlin zu schwach und unfähig war, den ewig ungenügsamen Feuergeist an eine stete Lebensarbeit zu binden. Wenn nämlich der Mensch, so sagt Hegel, sich unfähig gemacht hat, von der „Sicherheit des Alltagslebens" ausgefüllt zu werden, so gibt es noch die „Sicherheit einer inneren edleren Existenz". Von diesem seinem Beruf schreibt Hölderlin an die Mutter: „Ich bin mir tief bewußt, daß die Sache, der ich lebe, edel und daß sie heilsam für die Menschen ist." Durch diesen Bezug weitet sich das innerlichste Selbstverständnis wieder zur Welterfahrung. Der Dichter hat die Aufgabe, die „Sprachen des Himmels zu deuten" und wie ein „heiliges Gefäß" das Göttliche zu bewahren. So ist der Gesang nicht nur weltferner Gottesdienst oder Selbstgespräch, sondern Teilnahme und Dienst am Ganzen:

„O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auf,
Die jetzt noch schlafen, gebt die Gesetze, gebt
Uns Leben, siegt, Heroen! ihr nur
Habt der Eroberung Recht wie Bacchus!"

Der Dichter darf nur darum neues Leben beschwören, weil er am tiefsten in ihm verwurzelt ist. Ihn, dem die größte Gottnähe geziemt, der „des Vaters Strahl mit eigner Hand fassen" und „mit entblößtem Haupt unter Gottes Gewittern stehen" darf, werfen die Himmlischen zugleich „tief unter die Lebenden alle". So ist er „der gemeinschaftlichen Seele mächtig, die jedem eigen und allen gemein ist". Alles Geschehen ist ihm gesegnet. Indem er alles „was gut und heilig ist" feiert, singt er „jedem den eigenen Gott". Im Drama des göttlichen Werdens und Vergehens geziemt ihm allein die Versöhnung; er ist Chor: das Bindende und Erhöhende über den streitenden Mächten, erkennender Mitspieler und erleidender Zuschauer zugleich. Er rühmt den großen Wurf des Schicksals und verklärt das Negative als Gerechtes. So ist er, wie Hegel vom Chore sagt, das „gesicherte Asyl", das „den Ausgang bedenkende Bewußtsein", die „höchste Unparteilichkeit", „reinste Allgemeinheit" oder, wie Hölderlin sagt: „das festeste Bleiben vor der wandelnden Zeit", ein „heroisches Eremitenleben", das „höchste Bewußtsein", worin das Ganze gefaßt wird. Hölderlins Gesänge sind chorische Lyrik vor festlich versammelter Gemeinde, im Lied sich lösender Kampf und Schmerz. Über Pindars Gesangwerdung der Gegenwart hinaus geschieht bei Hölderlin die der Geschichte und Zukunft. Er mußte seine Überzeugungen „soviel möglich, mit der jetzigen *und vergangenen* Welt in Anwendung und Reaktion" setzen. So ist er, wie Herder den Dichter wünschte, ein „Ausleger und Anwender der Zeiten", ein „Exeget der Geschichte". „Der Dichter scheint, so sagt Hölderlin selbst, in seiner subjektiven tätigen Natur schon jene ungewöhnliche *Tendenz zur Allgemeinheit* zu haben, die . . . durch Einsicht und Vermeidung ihres zu starken Einflusses zu jener ruhigen Betrachtung, zu jener *Vollständigkeit durchgängiger Bestimmtheit des Bewußtseins* wird, womit der Dichter auf ein Ganzes blickt, ebenso scheint, in seiner objektiven Natur, in seiner Passivität, jene glückliche Gabe zu liegen, zum Ordnen

und Denken und Bilden geneigt ist, jene Bildsamkeit der Sinne und des Gemüts, die alles solche leicht und schnell in seiner Ganzheit lebendig aufnimmt". Und doch scheint das dichterische *Subjekt* immer die Mitte. Durch die schaffende Kraft des Dichters wird das Ganze individualisiert, das Allgemeine gebrochen. Diese Subjektivität des Ganzen wird noch gesteigert dadurch, daß dem Dichter allein das Ganze erfahrbar ist. Aber nun macht ja das Werk selbst die Wandlung vom Subjektiven zum Objektiven durch: von der lyrischen zur tragischen Ode, von der Elegie zur Hymne, von der Lyrik zum Drama. Das Streben nach Allgemeinheit muß sich auch in der allgemeinsten Form aussprechen. Das Bild der Empfindung muß sich in einem von des Dichters Gemüt und Umwelt verschiedenen Stoff bewähren. So „verleugnet" der dramatische Dichter, weil er „die *tiefste* Innigkeit" ausdrückt, „seine Person, seine Subjektivität ganz, so auch das ihm gegenwärtige Objekt; er trägt sie in fremde Personalität, in fremde Objektivität über". So gewährt für ihn das Drama und mehr noch die Tragödie das Höchstmaß von Versöhnbarkeit. [13])

* * *

> „Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges glühendes Leben ist alles."

Das Leiden am *Schicksal* wurde von Hölderlin nicht nur als persönliche Einsamkeit, deren Schuld die Mitwelt trägt, sondern als Wesen der Menschheit erkannt. Darum konnte er im „Schicksalslied" sagen, daß „*uns* gegeben" sei, „auf keiner Stätte zu ruhn". Besonders durch das Nacherleben einer vom Zwange des Schicksals noch unerlösten, der vorsokratischen Geisteswelt, hatte er sich die Vorstellung eines alles beherrschenden Schicksals ganz zu eigen gemacht. So wird seine dringendste Frage an die Lehrer und Freunde stets die nach der Lösung

des Schicksals gewesen sein. Zwar hatte der junge Hölderlin die „eherne Notwendigkeit“ als Beweggrund der Freiheit und Mittel der Erziehung bejaht — wurde doch für ihn immer des Herzens Woge an diesem „alten stummen Fels“ zu Geist und Schönheit. Noch das umstrittene Fragment über den „Begriff der Strafe“ ist ein Versuch, das unabwendbare Fatum, die Tochter der Nacht in dem Sinne einer geheimnisvoll gerechten Vorsehung umzubiegen. Doch dies herzerhebende Schicksal wird beim mittleren Hölderlin immer mehr zu einer feindseligen Macht, die nicht erzieht und läutert, sondern lähmt und verdirbt. Sie ist nicht der gottgewollte Wurf der Geschichte, das Werk des Zeus, sondern der seine Kinder in sinnloser Gier verschlingende Chronos, die geschichtslose Gewalt der Zeit, „die Todesgöttin, die Namenlose“, nicht Wirksal der Götter, sondern Irrsal der Menschen:

„Unstät wehen und irren, dem Chaos gleich
Dem gärenden Geschlechte die Wünsche nach
Und wild und verzagt ist
Und kalt von Sorgen das Leben der Armen immer.“

Vollends im „Schicksalslied“ ist es „eine fremde Gewalt, die uns herumwirft und ins Grab legt, wie es ihr gefällt“, die blindlings „ins Ungewisse hinab“ treibt. In dieser Vision einer fluchbeladenen, sinnlos in Nacht und Not abstürzenden, blindem Drang und Zwang anheimgegebenen Menschheit und der Entgegensetzung der in heiligem Frieden und geistiger Klarheit erhabenen Götter spricht sich die Endschaft der Vernunftgläubigkeit und Bildungsseligkeit des 18. Jahrhunderts aus [14]).

Jede künftige Versöhnung mit dem Schicksal ist von der Einsicht in seine Unvermeidbarkeit getragen. Sie wird bestimmt durch das Maß von Leid, Liebe und Verzeihung, nicht das der Tapferkeit und Widerstandskraft allein. Aber diese Kräfte der Versöhnbarkeit vorausgesetzt, kann Hölderlin von sich wie von seinem Volke auch fordern, das Schicksal der Welt anzuerkennen, es in seinen Willen aufzunehmen und aus

ihm zu wirken. Darum mahnte er ab von feiger Beharrlichkeit und träger Resignation, von der Angst vor der Verwandlung und der Sorge „dem Schicksal zu entlaufen“. Solche „Schicksallosigkeit“ [15]) ist bloße „Schicklichkeit“, unlebendige, ungeistige, stumpfe Gewohnheit. Er forderte „Geschick zu haben“: die hohe Lebendigkeit des tragischen Ernstes, Aufbruch aus starrem Brauch, Offenheit für Opfer und Versöhnung.

Das gleiche Schicksalsgefühl sehen wir in Hegels Frankfurter Niederschriften auftreten. Er erkannte die gleiche Zerreißung des Lebendigen, das Herrschen einer „unbekannten Macht, in der nichts Menschliches ist“ und die Verbreitung der knechtischen Not, das dürre Nichts unter den Menschen aller und seiner Zeit. Hegels Frankfurter Arbeiten sind fast ausschließlich Aufweisungen von ganze Geschichtsepochen übergreifenden Schicksalssituationen. So erkennt er die Geschichte der Juden als eine von Leben und Geist Abrahams ausgehende Verkettung, der der jüdische Volksgeist einmal erliegen mußte; so die Schicksalsverhaftung Jesu, der sich vom Schicksal seines Volkes befreit hatte, aber gerade in dieser Ablösung durch es bedingt war und Gewalt von ihm litt; so bestimmte er den Geist der Gemeinde und damit den Schicksalszusammenhang des ganzen Christentums. Das Schicksal besteht; es kann aber aufgehoben werden, indem der Einzelne sich mit ihm vereinigt. In solcher Vereinigung besteht und vergeht es zugleich.

Der Weg der Versöhnung des Schicksals im Hyperion war die Einlösung des Schicksals in *das Leben*, dessen ein Teil, ein Pulsschlag jenes ist: „Wie sollte nicht wechseln die Weise des Lebens!“ In der Zurückbettung in dieses unendliche All des Lebens, in dem jedes Einzelne „unverwundet“, „unverletzbar, ewig“, „unvertilgbar, in seiner tiefsten Knechtsform frei“ bleibt, trotz aller Gefährdung und Zerreißung, verliert das Schicksal seine unmenschliche Härte. Auch der Mensch untersteht seinem Wandel: „Bestehet ja das Leben der Welt im

Wechsel des Entfaltens und Verschließens . . ., warum nicht auch das Herz des Menschen?“ In diesem Lebensglauben offenbart sich die „Einheit mit allem, was lebt“: „Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter; und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist, in der göttlichen Welt, und es gibt in ihr nicht Herren und Knechte. Es leben umeinander die Naturen, wie Liebende; sie haben alles gemein: Geist, Freude und ewige Jugend.“ Schicksal, Leid und Tod sind nur flüchtige Gestalten, kurz währende Dissonanzen in diesem „wandelnden Triumphzug“, diesem großen Akkord.

In demselben Sinn, den die scheidende Diotima dem am Schicksal leidenden Hyperion als äußerstes Mysterium mitteilt: die Versöhnung des Schicksals im „einigen, ewigen, glühenden Leben“, wird der Lebensglaube bei Hegel den Juden verkündigt, die die Zerrissenheit des Lebens geheiligt hatten. Christus will „die Flamme des Lebens“ in ihre tote Ordnung werfen, ihnen die „lebendige Einheit“ bringen. Das Leben nämlich kennt diese grundsätzliche Zerspaltung nicht und selbst das Schicksal als „verletztes Leben“ ist selbst Leben, und so immer für Versöhnung offen. Leben ist „versöhntes Schicksal“. Gleich Hölderlin sieht Hegel dessen Unverwundbarkeit und damit stetige Heilkraft: „Das Leben kann seine Wunden wieder heilen“, seine Einheit und Ewigkeit: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens“, seine Jenseitigkeit von Herrschaft und Knechtschaft: „Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden, es hat in sich selbst seine Rechtfertigung und seine Autorität“, wie auch seine Möglichkeit, im Menschen ganz als es selbst zu erstehen: „Von dem einigen, ungeteilten oder unendlich gegliederten Lebendigen kann ein Glied sich als Teil setzen . . .; dieses modifizierte Leben ist als reines Leben im reinen All des Lebens“.

Dieses Lebensall bedingt nicht ein einfaches Versenktsein

Gottes in das Endliche („mystischen Pantheismus") sondern Leben ist selbst unendlich als Beziehung auf sein Einigendes und erst durch diesen Bezug autonom und göttlich (Pan*en*theismus). Das Einige wird stets in das Einigende, das Leben in die belebende Kraft zusammengenommen. Weder Hölderlin noch Hegel hat je seinen neuplatonisch-christlichen Gottesglauben verlassen.[16]) Hölderlin glaubte stets, daß „im einzelnen wie im ganzen *ein allerhaltender Geist* unendlich waltet und lebt, ein Geist des Friedens und der Ordnung, der darum nur in den Kampf einwilliget, in Leiden und Tod, um überall alles durch die Mißtöne des Lebens zu höhern Harmonien zu führen". Er stellte sich das All des Lebens in „unendlicher Einigkeit, aber in diesem allen ein vorzüglich Einigendes, das nicht Subjekt ist" vor; dies sei „Gott" genannt. Das Leben wird vom göttlichen Geist eingefaßt, der als menschlicher die Selbstverständigung des Lebens mit sich ist, und so „des Lebens Leben". Es ist „Gang und Bestimmung des Menschen überhaupt", sich „als unendlicher Geist im unendlichen Leben zu fühlen". Die gleiche Zentrierung des Lebens in Geist und Gott nimmt Hegel vor: das Leben ist ihm nur dadurch vom Leben nicht verschieden, daß es „in der einigen Gottheit ist". Das „bloße" Leben müßte unmittelbar dem Tode verfallen, wäre es nicht im Geiste aufgehoben. Wenn Jesus *das* Leben ist, so muß er sich doch „auf das Höhere", „auf seinen Ursprung", auf den Vater, „der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt", berufen.

Wie das Leben als belebendes Gesetz und reines Wesen göttlicher Geist ist, so als bindende Kraft und unendliche Beziehung „*die Liebe*": „Wie sollt' ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, worin die ewige Liebe, die allen gemein ist, die Naturen alle zusammenhält? Wie sollt' ich scheiden aus dem Bunde, der die Wesen alle verknüpft? ... Wir trennen uns nur, um inniger einig zu sein, göttlicher, friedlicher, mit allem, mit uns." Dieser hier schon dialektisch durchbildete Liebeszusammenhang der Welt begegnet uns als Prinzip der

Lebenseinheit zuerst [17]) in der metrischen Fassung des Hyperion als Wesen der alleinen, alles verbindenden Kraft, als Bedürfnis „in der Materie einen Geist zu glauben", „innige Verknüpfung mit allem", „Empfänglichkeit in uns, die uns vereiniget mit andern Geistern", als die Vermittlerin von Geist und Natur. „Die Liebe vereiniget." [18]) Entscheidender und persönlicher tritt sie hervor mit der Erkenntnis, daß der Mensch „nicht allein sein kann". Dieses Nicht-allein-sein-können selbst ist „die Mutter alles Lebens, die unbegreifliche Liebe", die nicht aufhört, solange wir leben. Alleinsein ist Weggegebensein an den Tod. Aus dieser Einsicht heraus schuf Hölderlin sich eine Einsamkeit, die nichts abwehrt oder verachtet, sondern alles Leben „furchtlos offen" aufnimmt und sich „wehrlos" an es verschwendet. Keiner erfuhr das Leben mehr als Bedrohung und Wagnis wie Hölderlin; aber er hielt es für „gottlos und rasend, einen Weg zu suchen, der vor allem Anfall sicher wäre". Er wollte weder „Liebe untereinander" im gemeinsamen Leid oder Gebet, wie die Jünger des Herrn sie übten, noch den liebenden Streit von Ich und Du, an dem sich seine Liebeskraft zu unversiegbarer Glut gesteigert hatte. Einmal mußte auch in solchen Kreis das Schicksal einbrechen. Er verkündete die Liebe als weltbeseelende und welterhaltende Kraft, als allverzehrende Innigkeit. Als die Inkarnation dieser Liebeskraft sah er den „All-liebenden", den „Innigliebenden", Empedokles, den er sagen läßt:

„Denn ich geselle das Fremde,
Das Unbekannte nennet mein Wort,
Und die Liebe der Lebenden trag
Ich auf und nieder; was einem gebricht,
Ich bring es vom andern und binde
Beseelend und wandle verjüngend
Die zögernde Welt
Und gleiche Keinem und allen."

Dieser Alliebe des Empedokles steht die Herzenshärte und der gemeine Dienst des Großinquisitors Hermokrates gegenüber,

„der nicht lieben kann", der das Heilige, das zu gut ist, um beherrscht zu werden, zertritt und unfromm dem Gesetze überantwortet. So ohne Liebe und Heil sind auch die Deutschen, zu denen Hyperion sagt: „Töten könnt ihr, aber nicht lebendig machen, wenn es die Liebe nicht tut."

Ähnlich wie Empedokles ist Christus bei Hölderlin der große Liebende, der „die ganze Menschennatur in sich trug." Gegen die Gesetzesreligion der Juden stellte er die Liebe, „des Gesetzes Erfüllung". Liebe ist die „lebendige Beziehung der Wesen selbst". In ihr ist die Macht des Objektiven gebrochen, Subjekt und Objekt eins. Sie „spricht kein Sollen aus", „kann nicht geboten werden". [19]) Sie herrscht nicht, aber „sie bildet und das ist mehr". In der Liebe findet sich das entzweite Leben wieder, wird das Schicksal versöhnt. Sie ist also dasselbe wie das Leben, nur in der Form des tätigen Gefühls. Das Leben kann sich selbst entzweien; aber in der Liebe ist das Getrennte „nicht mehr als Getrenntes". Gegen sie gibt es keinen Widerstand. Alle Harmonien des Lebens sind in ihr begriffen. Sie ist die „Blüte des Lebens" und „Lebensfülle". Als solche ist sie das gesteigerte Beispiel jeder dialektischen Einheit und so die innere Mitte des ganzen späteren Systems.

Die objektivierte, bildgewordene Liebe ist *die Schönheit*, das platonische Erbteil der großen Tübinger. So stellte Schelling, von Hölderlin inspiriert, an das Ende seines Systemprogramms die Schönheit „im höheren platonischen Sinne" als „die Idee, die alle vereinigt". So Hölderlin selbst: „Es wird nur *eine* Schönheit sein und Menschheit und Natur sich vereinen in *eine* allumfassende Gottheit." Die Schönheit war eben gegenüber dem einseitigen Denken und Handeln die höchste objektive Einheit (wie die Liebe die subjektive war), nach der alle Gebiete des Geistes auszurichten sind. Hegel übernahm diesen Schönheitsbegriff Hölderlins [20]) als Möglichkeit der „unendlichen Vereinigung" gelegentlich wegen seiner systematischen Relevanz. So meinte er, daß die Juden das Göttliche „in der An-

schauung der Liebe und im Genuß der Schönheit" nicht gekannt hätten, daß ihre Lebenszerrissenheit allein „durch den Geist der Schönheit" geheilt werden könnte — eine Bedeutung dieses Begriffs, die völlig mit der Gleichsetzung von „ewiger Schönheit" und „vollkommener Menschennatur" im Hyperion zusammenstimmt. Auch die Jünger hätten nicht „die Mitte der Extreme in der Schönheit, sondern nur die Empfindung der Liebe, nicht deren Gestaltwerdung im schönen, anschaubaren Gebild erreicht. Er forderte, daß „religiöse Handlungen das Geistigste, das Schönste" seien. Sein Gemeinschaftsideal ist „die Schönheit eines reinen Menschenbundes", „schöne Menschlichkeit". Noch 1802 wollte er für die Idee der Sittlichkeit „die schönste Gestalt" erfinden. Wahrheit war ihm „Schönheit mit dem Verstande vorgestellt". Sein Menschenideal ist auch nicht die liebende und bereuende christliche Seele, sondern die „schöne Seele", Maria Magdalena, die ein „schönes Werk" an Christus tut. Neben diese schon ganz früh auftretende Form der schönen Seele tritt in der Frankfurter Zeit die innerlichere, „schicksallose", des „unglücklichen Bewußtseins". Durch sie wird die substantielle Schönheit antiken Sinnes in das christliche Gemüt verlegt, denn es ist „gegen den wesentlichen Charakter" des Christentums, „in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden" [21]). Doch wird dieses antike Moment des Persönlichkeitsideals endgültig erst in der Weiterentwicklung zum harten Herzen und bösen Gewissen (in der Phänomenologie) aufgehoben. Überhaupt tritt der Begriff der Schönheit nicht so sehr hervor wie die übrigen; er mußte ihm nur willkommen sein als Beispiel für die Objektivität der Synthesis — wie er auch bei Hölderlin mehr und mehr durch die Begriffe des Lebens und der Natur ersetzt wurde.

So bekommt auch *die Natur* als vereinende Kraft, wie das Leben, eine ausgezeichnete Funktion; denn sie ist der große Ozean, in den „alle die irrenden Ströme der menschlichen Tätigkeit" münden, sie ist das Ganze, die „schaffende Kraft",

der die Menschheit untersteht. Wo sie als Teil dem „Menschenwerk" gegenübergesetzt ist, wird die Vereinigung mit ihr „zu *einem* unendlichen Ganzen", in „eine allumfassende Gottheit" höchste Forderung. Aber auch als Teil ist sie Einheit in sich, Vorbild und Ansporn für das Bestreben der Menschen, ihre Zerrissenheit zu überwinden. Sie ist ein „zauberisch Beispiel" für alle Harmonie. Daher Hölderlins und Hegels Sprechen von der „Menschennatur", mit der nicht ein Rückgang in die bloße Natur gemeint ist. Die Kulturlosigkeit ist ebenso „unnatürlich" wie die naturlose Kultur. Menschennatur ist die angemessenste, vollendete Menschlichkeit. Wo der Mensch dieses Ideal erreicht hat, ist er selbst eine „Natur", er ist „göttlicher Natur", so Diotima, so Christus. Wo diese Einheit von „Menschheit und Natur" nicht herrscht, wo der Mensch nicht „der Mittelpunkt der Natur" ist, sondern sie unterjocht oder selbstverloren ihr dient, wird ihre göttliche Fülle und Harmonie zum Ersatz für das volle Menschenleben und zum Einwand gegen die chaotischen oder erstarrten Kulturformen. Da gibt die Erde Trost für das fehlende Vaterland; da werden die Lücken des Volksgeistes durch die Liebe zur Natur ausgefüllt. So ist sie „in ihrem wirklichen Leben der einzige *Angriff* und die einzige *Widerlegung* des schlechteren Lebens". Sie ist also nicht nur Trost und Ersatz im Gegenwärtigen, nicht nur zur Richterin gesetzt über alles abtrünnige, unfromme Leben, sondern führt selbst das neue bessere Leben herbei: „Das Werden des Seins ist das Geheimnis der Natur." Sie, die unsinnig schöpferische Kraft, bricht in die erstarrten, ungeistigen Ordnungen und Satzungen des Bestehenden ein, bringt sie zur Auflösung und gibt so dem Neuen Möglichkeit. So dachte Hegel über die Zerstörung des positiven Lebens der Juden: „Die Natur empörte sich gegen diesen Zustand und trieb die mannigfaltigsten Reaktionen hervor". So pries auch Hölderlin-Empedokles die verjüngende Wandlungs- und Bindekraft der Natur und darum die Hingabe an sie, das Leben in und mit ihr. [22])

III.

„Doch was von oben flammt, entzündet nur,
Und was von unten strebt, die *wilde Zwietracht*.
Der *Eine* doch, der *neue Retter*, faßt
Des Himmels Strahlen ruhig auf, und liebend
Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen,
Und milde wird in ihm der Streit der Welt,
Die Menschen und die Götter söhnt er aus."

Sowie Hegel getrennte Welten verbunden zu sehen lernte, fragte er nach der Möglichkeit und Struktur solchen *Übergangs;* so in den Jugendschriften nach dem vom Griechen- zum Christentum und vom Juden- zum Christentum. Letzteres stellte sich ihm schon frühe dar als „eine von den wunderbaren Revolutionen" in der Geisterwelt, „deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß", denn „den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebensoschwer mit Worten darzustellen als aufzufassen ist". Alle künftigen Einsichten sind schon angedeutet in dieser Forschung nach dem „Geiste der Zeit", dem Untergang einer Kultur als eines geistigen Wandels. Besonders schwer wurde diese Problematik dadurch, daß Hegel nicht nur denkender Geschichtsforscher sein konnte, sondern selbst in einem Übergang begriffen war und versuchte, seine eigne Zeit als solchen zu verstehen: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitperiode, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes". Diesen in allem Einzelnen zu begreifen, mußte nicht nur von hohem Erkenntniswert, sondern auch von hoher Gegenwartswirkung

sein, denn jedes Verstehen des Geschehenden muß an der Gestaltwerdung des Neuen mitwirken.

In solchen Reflexionen, vielleicht noch mehr bedrängt durch die blinde Gärung und Zwietracht der eigenen Zeit und das Leiden an ihr, stand auch Hölderlin. Ebenso versuchte er den Übergang von der Antike zum Christentum und vom Mittelalter zur Neuzeit. Er erkannte die Abgründe zwischen den hinsichtlich ihrer Gottnähe so nahen „Gipfeln der Zeit“ und konnte sie nicht vereinen. Ihm fehlte auch der Weg von der not- und nachterfüllten Gegenwart zu dem „Vergangengöttlichen“. Die Erinnerung an die vergangene Schönheit wurde ihm zum Gift; bei der Rückkehr „aus dem freien Äther des Altertums in die Nacht der Gegenwart“ fand er „keine Rettung als in starrer Ergebung“: „Man steht wie ein Verbrecher vor der Geschichte, und je tiefer man sie durchlebt hat, um so heftiger erschüttert einen das Erwachen aus diesem Traum, man sieht eine Kluft zwischen hier und dort und muß so vieles, was doch groß und schön war, verloren geben auf immer“. Und auf diese erschütternde Klage folgt der inbrünstige Ruf: „Wo ist die *Brücke*, die so vieles Herrliche aus jenem Lande zu uns trüge?“ Stolzer und gewisser schon fordert er in „Patmos“ den Übergang zum Vergangenen und die Wiederkehr zur Gegenwart. Der Dichter macht sich selbst auf, versucht und erwägt die Verbindung. Er lädt die „Grazien Griechenlands“ in die Heimat ein und begibt sich wie die „freien Schwalben“ auf die „Wanderung“. Ihm hilft nun die Einsicht, daß die Götter der verschiedenen Zeiten dieselben in anderem Gewande sind, daß in allem Menschlichen „gleicher Urcharakter, gleiches Schicksal“ herrscht, daß „im Urgrunde aller Werke und Taten die Menschen sich gleich und einig fühlen mit allen“. Alles dies mußte ihn zur Erkenntnis der eignen Schicksalslage zwingen, die nicht allein starr und gottlos, sondern voller Gärung und neuem Werden war. Um dieses Chaos des Übergangs nicht nur leidend, sondern auch erkennend zu bestehen, suchte er

das Wesen des Übergangs[23]) allgemein zu bestimmen: Der „Untergang oder Übergang des Vaterlandes ... fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in eben dem Momente und Grade, worin sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugendliche, Mögliche sich fühlt ... Aber das Mögliche, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten". Dies Bewirkende ist die „idealische Auflösung". Sie begreift den „Zustand zwischen Sein und Nichtsein", diese „reale Auflösung", als Notwendigkeit, mildert „das Unselige, Unbegreifbare" derselben, so daß das Neue nicht nur als „reales Nichts" oder unbestimmte Zukunft „gefürchtet" oder mit „ängstlicher Unruhe", aus „Unkenntnis des End- und Anfangspunktes" vollzogen wird. Sie ist „furchtlos"; in ihr „drückt sich nicht mehr der erste, rohe, in seiner Tiefe dem Leidenden und Betrachtenden noch zu unbekannte Schmerz der Auflösung aus". Anfang und Ende sind „schon gesetzt worden, gesichert; deswegen ist diese Auflösung auch sicherer, unaufhaltsamer, kühner", bis endlich ... ein ganzes Lebensgefühl ... hervorgeht, ... und nachdem diese Erinnerung des Aufgelösten, Individuellen mit dem unendlichen Lebensgefühl durch die Erinnerung der Auflösung vereiniget und die Lücke zwischen derselben ausgefüllt ist, so gehet aus dieser Vereinigung und Vergleichung des vergangenen Einzelnen und des unendlich Gegenwärtigen der eigentlich neue Zustand, der nächste Schritt ... hervor". Jede Stufe der Auflösung und Herstellung ist in diesem zugleich wissenden Vollzug mit dem „Totalgefühl" des Übergangs „unendlich verflochten"; alles „durchdringt sich in Schmerz und Freude, in Streit und Frieden, in Bewegung und Ruhe, in Gestalt und Ungestalt unendlich", „berührt sich und geht sich an und wirkt so ein himmlisches Feuer[24]) statt irdischem". Vor allem der Dichter erkennt dieses himmlische Feuer in den Tiefen der Zeit, leidet

es erschüttert mit, erinnert es bebend und hüllt es, idealisch auflösend, ins Lied, gefahrlos und allen vornehmlich:

„Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt
Die Erdensöhne ohne Gefahr."

Ähnlich erläutert Hölderlin das Gefüge des Übergangs und die Haltung in ihm in den „Anmerkungen zur Antigone" als „vaterländische Umkehr", worin „das Unförmliche sich am Allzuförmlichen entzündet", „wo die ganze Gestalt der Dinge sich ändert und die Natur und Notwendigkeit, die immer bleibt, zu einer andern Gestalt sich neiget, sie gehe in Wildnis über oder in neue Gestalt". Sie ist „die Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen. Eine gänzliche Umkehr in diesen aber ist, so wie überhaupt Umkehr ohne allen *Halt*, dem Menschen als *erkennendem* Wesen unerlaubt". Sie würde zum Absturz ins Chaos oder zur blinden Zerstörung führen. „Unendliche Umkehr" ist darum besonnenes Umsetzen durch Opfer und Verjüngung — das gleiche, was Empedokles den ihren Lebensformen starr ergebenen Agrigentinern rät. Das Volk soll nicht warten, bis die Not zum Werden zwingt und die Natur einbricht in die bestehende Ordnung und sie zu Boden stürzt:

„... Menschen ist die große Lust
Gegeben, daß *sie selber sich verjüngen*
Und aus dem reinigenden Tode, den
Sie *selber* sich *zur rechten Zeit* gewählt
Erstehen ..."

Dieselbe Weisung zu freiwilligem Opfer gibt auch Hegel in seinem Naturrechtsaufsatz den Deutschen: „In einem aufgelösten Volke z. B. im deutschen", haben die Gesetze „nur für die Vergangenheit Bedeutung" und beziehen sich „auf eine Gestalt ... die längst als eine abgestorbene Hülle abgestreift ist" und „dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen". Sie sind ein „System des Negativen", mit dem sich „unmittelbar die Auflösung bestimmt". So teilt sich das

Lebendige: einiges reift einem neuen Leben entgegen, anderes bleibt tot zurück. Das Bewußtsein des vergehenden und das „Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens", Notwendigkeit und Freiheit sind uneins. Das Alte, nicht als solches erkannt, wird in das „Erstarken der neuen Bildung" mitgeschleppt — das „Unglück der Periode des Übergangs"! „Zum Positiven und Erstorbenen muß also nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige und... schamlose Macht hat, sondern auch dasjenige..., was das Negative, die Auflösung und Abtrennung... festsetzt. Jenes ist die Geschichte des vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes" [25]). Formen, die kein Leben, keine Bedeutung und Würde mehr haben, müssen daher *„historisch erkannt"* werden, d. h. es muß die Zeit ausgesucht werden, worin sie noch lebendig waren. Damit soll nicht etwa das Vergangene für das Gegenwärtige und Neue gerechtfertigt und erhalten werden, „im Gegenteil erweist die geschichtliche Erkenntnis... gerade, daß ihm jetzt die lebendige Gegenwart... und die Bedeutung fehlt". Wie Hölderlin neben die idealische Auflösung den Wandlungswillen des Volkes selbst stellte, so fordert Hegel von der sittlichen Totalität, „daß sie fortschreite, sich metamorphosiere, ... damit alle Stufen der Notwendigkeit an ihr als solche erscheinen", [26]) daß sie „ihre Verwicklung mit dem Negativen abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das *Opfer* eines Teils ihrer selbst *mit Bewußtsein* einräumt, ihr eignes Leben davon gereinigt erhält". Kraft der Einsicht und Mut zum Opfer bestimmen also auch für Hegel die richtige Haltung des übergehenden Volkes.

In diesen Epochen des Übergangs, in denen einerseits die Menschen in völlige Passivität versinken und die Lebensormen ihre Würde verlieren, andrerseits die Menschen die

gewisse Gegenwart aufopfern für ein dumpf geahntes Neues, leidend und gärend, in denen wieder Mut und Seele erwacht, treten die großen Individuen auf, die „entweder den alten Genius festzuhalten, den ersterbenden wieder zu beleben versuchen“ wie Hermokrates, oder „einen neuen Geist aus der Tiefe des Lebens hervorrufen“ wie Empedokles und Christus. Dadurch bleibt der Übergang nicht Werden und Vergehen einer Substanz, ein schicksalhaft-episches Gefüge, sondern wird Tat und Opfer des Subjekts, ein geschichtlich-tragischer Gipfel. Die Übergänge bekommen durch die Helden, diese Übergehenden und Untergehenden individuelle Fülle — sei es, daß sie auftreten als prähistorische Helden, ursprünglich Schaffende, die ganz aus eigener Kraft im noch naturhaften Chaos Ordnung und Sitte stiften wie Herkules, oder als weltgeschichtliche Helden, die an geschichtlichen Wenden, das, was an der Zeit ist, als „Geschäftsführer des Weltgeistes“ und „Seelenführer“ der Menschen, erfüllen und dann als „leere Hülsen“ beseitigt werden wie Cäsar und Napoleon, oder als religiöse Helden, Heilande, die im Selbstopfer allein ihren Sinn erfüllen und die Zeiten versöhnen, wie Empedokles und Christus. Für sie gilt der Satz des Hyperion: „Der Mensch ist ein Gewand, das oft ein Gott sich umwirft, ein Kelch, in den der Himmel seinen Nektar gießt, um seinen Kindern vom Besten zu kosten zu geben.“ Sie, die äußersten Möglichkeiten des Menschentums, sind ausgezeichnet durch ihre Gottnähe; sie sind „Halbgötter“, „Göttersöhne“, von Gott allein bestimmt, „Reinentsprungenes“. Nichts kann ihnen widerstehen; Kampf gegen sie ist „ein ohnmächtiges Unterfangen“. Auf ihrer Einheit mit dem Weltgeist beruht ihre Verehrung und ihre weltbildende Kraft: „Wenn das Bild eines Helden in die Nacht meiner Seele strahlte, dann staunt' ich und freute mich, als kehrte ein Gott ein in dem verarmten Gebiete, dann war mir, als sollte sich eine Welt bilden in mir.“ Sie sind Gewähr für die kommenden Götter; so auch die christlichen Helden,

diese „Starken“, die Jünger, Heinrich IV., Barbarossa, Konradin, Kolumbus. Sie alle sind Versuche, einen neuen „Gemeingeist“, „Göttertag“ zu schaffen:

„... Aber das Irrsal
Hilft, wie Schlummer, und stark machet die Not und die Nacht,
Bis daß *Helden* genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.“

Aus diesem gemeinsamen Glauben an die großen Individuen: Helden, Retter und Heilige, sind die Reflexionen Hölderlins über Empedokles und Hegels über Christus erwachsen.

Empedokles steht an einem Zeitpunkt „höchster Entgegensetzung von Natur und Kunst“, „höchsten Zwistes“ von Mensch und Gott. „Je mächtiger das Schicksal, die Gegensätze von Kunst und Natur waren, um so mehr lag es in ihnen, sich immer mehr zu individualisieren, einen festen Punkt, einen Halt zu gewinnen, und eine solche Zeit ergreift alle Individuen so lange, fordert sie zur Lösung auf, bis sie eines findet, in dem sich ihr unbekanntes Bedürfnis und ihre geheime Tendenz sichtbar und erreicht darstellt. So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles.“ Er ist der Halt in der Not und Wildnis des Übergangs, die sichernde, erlösende Mitte. Das Schicksal seiner Zeit erforderte nicht Gesang — dazu waren die Gegensätze zu groß, auch nicht Tat — die zwar unmittelbar, aber um so einseitiger hilft, sondern ein Opfer; denn die Lösung des Schicksals muß so lange eine nur scheinbare sein, als er selbst sie als „Eines“ darstellte, in sich festhielt. Sie konnte erst „mehr werden“, ins Allgemeine übergehen, als er zerbrach. Durch seinen freiwilligen Untergang erst gab er die Versöhnungskräfte für das Allgemeine frei. Hätte er sie selbstisch in sich verhalten, würde das Leben in einer Einzelheit abgestorben sein. Er selbst war ja „das Leben“ und die andern „der Traum davon“. Durch den Opfertod übergab er dies Leben seinem Volke und machte sich selbst zum Traumbild, Sinnbild und Vorbild für die künftige Volksgestalt:

„In ewiger Jugend lebt mit euch mein Bild."

Erst löst sich das Schicksal in ihm auf, er ist versöhnt; aber das Volk steht ihm noch unversöhnt gegenüber. Er muß noch sein Volk mit seiner Versöhntheit aussöhnen, [27]) nicht *in* sich, sondern *durch* sich, durch seinen Tod. Darum sagt der weise Seher von ihm, „er sei von den Berufenen, der töte und belebe, in dem und durch den eine Welt sich auflöse und erneue".

In ein gleiches Schicksalsgefüge und eine gleiche Aufgabe trat Hegels *Christus* ein „nicht lange vor der letzten Krise, welche die Gärung der ... Elemente des jüdischen Schicksals herbeizog. In dieser Zeit der inneren Gärung, der Entwicklung dieses verschiedenen Stoffes, bis er zu einem Ganzen gesammelt wird, und die reinen Entgegensetzungen, offener Krieg entsteht, gingen dem letzten Akte mehrere partielle Ausbrüche vorher. Menschen von gemeiner Seele, aber starken Leidenschaften ... liefen der Gärung des Ganzen zuvor und fielen ohne Ehre und Wirkung. Jesus bekämpfte nicht nur einen Teil des jüdischen Volkes, weil er nicht von einem Teil desselben befangen war, sondern stellte sich dem Ganzen entgegen, war also selbst darüber erhaben und suchte sein Volk darüber zu erheben ... auch sein erhabener Versuch, das Ganze des Schicksals zu überwinden, mußte darum in seinem Volke fehlschlagen, und er ein Opfer desselben werden". Er ist wie Empedokles das höchste Resultat einer Zeit. Er allein hatte deren tiefste Bedürfnissse ergriffen. Wie Empedokles „das ganze Schicksal offenlag", so hatte er es „in seinem ganzen Umfange erkannt" und wie jener die Rätsel seiner Zeit „in seinem unabhängigsten Verhältnis" sichtbar gelöst. Jesus trug die ganze Menschennatur in sich, wie in Empedokles die Quellen des Lebens zusammengeflossen waren. Wie Empedokles durch diese Aufzehrung des Allgemeinen in sich zur „unmöglichen Vereinzelung des Lebens" wurde, so war auch Christi „Erhabenheit über alles Schicksal" „das unglücklichste Schicksal". Auch ihn trieb schließlich seine höchste Hoffnung in den

Untergang und wie jener verstand er ihn positiv als „Opfer", mit dem „Bewußtsein der Notwendigkeit des Untergangs"; erst nach seinem Tode konnte die Gemeinde ihre Aufgabe tragen und den Geist empfangen. [28])

Wenn auch Hölderlin seinen Empedokles kaum als Christus aufgefaßt oder als Analogie zu diesem bewußt durchgeführt hat, so steht doch beider Schicksal und Erlösungswerk in enger Beziehung. Ganz unwillkürlich lieh er seinem Heilandsbild die Züge Christi und besonders die des Christus Hegels. Dies zeigt sich nicht nur an den Personen- und Situationsparallelen [29]), sondern auch an der mit der Reifung der Arbeit fortschreitenden Verchristlichung der Gestalt und des Schicksals des antiken Weisen. Diese wieder ist bedingt durch die gerade in der Zeit der wiederholten Durcharbeitung der Tragödie sich vollziehende neue Einstellung zum Christentum überhaupt. Gedrängt durch die Forderung der Mutter nach klarer Stellung und beflügelt durch das Jasagen zur Heimat und die großen Einsichten des Freundes Hegel, mußte er sich auch dem Gott seines Volkes neu vertrauen. Er gedenkt seiner schon 1798 als des „Besten der Menschen, des Freundes unserer Erde", als des „Lebendigen", „Allversöhnenden", der „die Leiden der Welt trug an leidender Brust". Dieser Christus ähnelt dem Hegels im „Leben Jesu", nur daß dessen kantische Moralität schon durch den Lebensglauben ersetzt ist. Das Wort von der Aufsichnahme des Weltleids ist bereits persönlichste Vertiefung [30]). Es ist, als würde Hölderlin unter Erschrecken und Erschütterung zum erstenmal des lange gesuchten unbekannten Gottes ansichtig. Er erkennt ihn immer sicherer als den „Einzigen", als den „Versöhnenden" am „Abend der Zeit", der das „Kleinod" im Hause der Götter und — obwohl lange verkannt und „ferne geblieben", doch immer sein „Herr und Meister" war. Hölderlin sieht nun, daß Christus der Bruder der alten Götter ist und daß er „nimmer allein herrscht". So geschieht in „Brot und Wein" das wun-

derbare Schauspiel, daß Dionysos und Christus in *einer* mythischen Gestalt zusammenfließen.[31]) Es ist unter den Gottmenschen „einer immer für alle" und wenn ein neuer Göttertag anbricht, bedarf der Mittler keines besonderen Zeitkleides; er trägt „kein ander Gewand denn ein festliches". Trotzdem ist Christus nicht völlig vereinbar mit den antiken „weltlichen Männern"; er ist „noch andre Natur", wohl gleichen Ursprungs wie jene, aber zugleich deren „Ende". In ihm tut der Vater „sein Äußerstes" an den Menschen. Er ist „das Liebendste" was er hatte, und als dies Ende Gipfel der alten und Licht und Beginn der neuen Welt.

Diese Zeichen der Ausschließlichkeit mußte nun auch der wesentliche Götterbote Empedokles annehmen. Im ersten Entwurf war er der „zu Kulturhaß gestimmte" und jede endliche Form verachtende Weise, der sich, „abgesondert vom Volk", voller „Entrüstung" gegen dessen Dürftigkeit, exstatisch einem außermenschlichen All ergibt. Er ist der große „Eigenmächtige", „Unbedürftige", der „wie ein Gott frei und ausgebreitet", „alles sein" will, nicht „eines mit allem". Seine Versöhnung mit dem Volk ist noch nur um seinetwillen, weil die „Zeit der Läuterung" nahe ist; sein Tod folgt nur „aus seinem innersten Wesen". Er versöhnt nicht Götter und Menschen, sondern *sich* mit beiden. Vom Schicksal des Freundes und des Volkes streng geschieden, geht er „aus *eigner* Kraft den *selbst*erkornen Pfad furchtlos hinab". Er ist ein prometheischer Schwärmer, der sein Leben in den Tod zusammendrängt — nicht der in Knechtsgestalt leidende Menschensohn, sondern ein „überglücklicher, verwöhnter Sohn des Himmels, der anders nicht, denn seine Seele fühlt". Doch in zeitlicher wie problematischer Folge der Arbeit tritt dieser Titanismus bald zurück. Nicht mehr die Götter haben ihn, sondern er hat die Menschen zu sehr geliebt. Er wird der „Allmitteilende", der nicht mehr verschmäht und flucht, sondern heilig selbstlos nun *durch* sich Götter und Menschen versöhnt. So wird aus dem Inbegriff grie-

chischen Menschentums der christlichen Seelentums, aus dem einsamen Weisen der „heiligliebende“ Heiland, aus der schönen Seele der versöhnende Mittler. Seine Liebe, die im Leben unfromm und „ohne Maß“ schien, wird in seinem Tode heilig. Er entbindet die Menschen von den Fesseln des Schicksals und weist sie den geschichtlichen Weg. Der an der Wende der Zeit erscheinende Heiland erst gewährt so das volle Maß von Versöhnung, denn was dieser tat und diesem geschah, wird die Sinnerfüllung des Ganzen und Einzelnen im nacherlebenden Schaun und Vollziehn.

Alle die früheren Formen der Versöhnung haben erst in dieser ihren wahren Grund. Für sich selbst gebricht es ihnen an Fülle und Kraft. So der Liebe: sie hebt das Objekt auf, aber wird dadurch gegenstandslos, ein subjektives Gefühl. So der Schönheit: sie entzieht die Einheit dem Subjekt als bloß objektives Gebild. Beider Vereinigung in der „Liebe zur Schönheit“ schließt zuviel vom Gesamt des Lebens aus, um vollkommen zu sein. So auch der mystisch-exstatischen Schau, die nur ein Erleiden des All ist, selbstvergessene Hingabe, in der die Grenzen überschwungen werden, ohne gewahrt zu sein. So auch der Tragik, die ein Erschaffen des All ist, ein selbstischer Kampf, in der Raum und Zeit einfach vernichtet werden. Beide sind bloße Scheinversöhnungen, Abbruch entweder des Persönlichen oder des Allgemeinen, schwankend zwischen allem und nichts. Aber Mystik und Tragik sind die Bedingungen zu jener Tat, in der der große Mensch sie zusammennimmt und überwindet, der allumfassenden, alles verwandelnden Liebe zu Gott und Volk im Opfertod.

ANMERKUNGEN.

1) [S. 6] Darum hat Hegel den Jüngling in der Phänomenologie als Prinzip des Verderbens der sittlichen Welt aufgefaßt.

2) [S. 9] „*Die Liebenden*", die Erfüllten waren für Hölderlin oft die einzige Gewähr des göttlichen Daseins: „Des Gottes freundliche Gaben ... Sie sind zwischen den Liebenden nur." Ebenso in dem Gedicht „das Unverzeihliche": „Doch stört nur nie den Frieden der Liebenden." Die gleiche Gewähr für die Nähe der Gottheit sind „*die Helden*", die Schaffenden und Erfüllenden und „die *Dichter*", die Rühmenden und Beschwörenden.

3) [S. 9] Noch die erste Fassung vom „Dichtermut" hat statt „jedem offen": „jedem trauend"; erst in dieser Zeit weitet sich dies Wort des Aufbruchs und der wachen Helle, das vorher nur der Natur zukam.

4) [S. 10] So auch der Anruf des „Engels des Vaterlands" in der „Herbstfeier" und in „Germanien" die Ablehnung der „rückwärtsfliehenden Seele". Hatte er einst gesagt: „Ich kann *die Toten lieben*, die Fernen, und *die Zeit bezwingt mich nicht*", so jetzt: „Tödlich ist's und *kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken*. Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals wahrhaftiger, *ihr hattet eure Zeiten!*"

5) [S. 11] Die Verflechtung beider Probleme ist Gegenstand der meisten Betrachtungen des jungen Hegel und damit von *Rosenzweigs* Buch: Hegel und der Staat, dem wir oft referierend folgen.

6) [S. 12] Mit Recht weist Rosenzweig darauf hin, daß Hölderlin wohl schon damals, im Herbst 1796, den eigenwilligen Trotz gegen die Satzung aufgegeben und das Pathos der Meinungs- und Empfindungsfreiheit seinem versöhnenden Dichtertum aufgeopfert hätte. Aber zum Erweis dessen genügt nicht die Heranziehung der Hyperionfassung von 1795, die Abwendung Hölderlins von Fichtes ethischem Subjektivismus und die Forderung eines Ausgleiches von Wille und Empfänglichkeit, weil dieser nur die eine Verzweigung der Spannung zwischen Ich und Welt, die Gegensätzlichkeit von Natur und Menschengeist betrifft; sonst hätte er nicht in bezug auf die zweite, die von Ich und Volk und die von Natur und Volk noch 1797 ausrufen können: „Es werde von Grund aus anders!" oder im Hyperion von 1799 meinen können, in der Hingabe an die Weltseele den Traum von Menschendingen ausgeträumt zu haben. Bildete

er doch 1798 erst die höchste Entgegensetzung von Gottheit und Menschheit, das „Schicksalslied“. Die Vereinung seines Innern mit der „heiligen Natur“ war gewiß, die mit dem Volke und der Zeit blieb noch lange bloße Forderung.

7) [S. 14] Dieser „Entschluß“, dieser Schritt vom widersprechenden Weltfeind zum hingebenden Weltfreund, den wir weder beweisen noch abweisen können, den wir aber im ganzen Gedankenwerk Hegels sich bewähren sehen, schafft erst nur die *Möglichkeit* der Versöhnung. Trotzdem die Gegensätze idealisch vermittelt sind, bleiben noch genug Fragen zur Gliederung und Akzentuierung dieser dialektischen Einheit. In Hegels Philosophie scheint die Seite des Subjekts vernachlässigt. Zweifellos hat Hölderlin dieses Moment mehr betont. Hegel spricht gern etwas abschätzig von der schicksallosen Existentialität und Freiheit des Individuums; so, wenn er die Hingabe an das Allgemeine als Verzicht auf die „unendliche Willkür“ und „Unbestimmtheit“ des Ich charakterisiert oder eine etwa erfahrene Einmaligkeit desselben als „zufällige Eigentümlichkeiten“ abtut.

8) [S. 17] Das begründende, synthetische Vermögen, die Idee, *die Vernunft* und das begreifende, analythische Vermögen, der Begriff, *der Verstand*, wurden im gleichen Sinn auch von Hegel gebraucht, so in einem Jenenser Aphorismus (gegen den romantischen Irrationalismus): „Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden.“ Die Vernunft schafft das (an sich leere) Ganze, der Verstand zergliedert dies und hält gegen es die Einzelheit fest.

9) [S. 17] Wie Hegel sich zu der kontemplativen Haltung des „Verstehens dessen, was ist“ entschloß, um dadurch die Zeit „aufs Beste zu sein“, so meint auch Hölderlin: „*Gut ist, was gesetzt ist*“. Ihm galt das Festhalten am gegebenen Bestand, „die Gewohnheit“ für „eine so mächtige Göttin, daß wohl niemals keiner ungestraft ihr abtrünnig wird, daß unser Herz wohl niemals eine rechte Ruhe mehr findet, wenn wir jene alten Bande verloren haben“.

10) [S. 19] Schon die Konjunktionen: die schroff einsetzenden „doch“ und „aber“, die verbindenden „denn“, „auch“ und „darum“, die einschränkenden „zwar“, „nur“ und „sonst“, die weiterleitenden „dann“, „wenn aber“ und „wenn nicht“ und das zusammenfassende „so“ verdeutlichen diesen dialektischen Gang.

11) [S. 19] Diese durchaus hölderlinische Einsicht der Entwicklung und „Bildung“, die sowohl bewußtes Aufsichnehmen der eigenen „Bestimmung“ als Pflege des „Gemeinschaftlichen in den Menschennaturen“ ist, scheint Hegel in dem Entwurf über „die Liebe“ übernommen zu haben. Auch Hölderlins Gedanken über den „Bildungstrieb“ und die „Stufe der Bildung“ dieser „höchsten Entgegensetzung und Vereinigung des Lebendigen und Geistigen“, wo „die höchste Form im höchsten Leben“, der

„unendliche Geist im unendlichen Leben" vorhanden ist, nehmen vieles aus Hegels Phänomenologie vorweg.

12) [S. 20] Schon äußerlich ist dies sichtbar daran, daß Hölderlin nicht wie Schiller und Schlegel eine Zweiheit: naiv und sentimental o. ä. nebenordnet, sondern stets eine Dreiheit setzt: Individuelles, Allgemeines, Reines; Materiales, Formales, Idealisches; Empfindung, Phantasie, Leidenschaft; naiv, heroisch, idealisch; Gefühl, Bestrebung, Anschauung usf., wobei jedesmal das Dritte den beiden ersten übergeordnet ist.

13) [S. 24] In der Verallgemeinerung geht Hölderlin allerdings nicht bis zum Epos fort, in dem die bloße Substanz, die Sache, die Notwendigkeit überwiegt, denn diesem fehlt die höchste Subjektivität und damit die „höchste Spannung", deren Überwindung erst die Versöhnung herstellt; so deutet er das Epos im Sinne der Tragödie um: In der Ilias solle alles „vorzüglich vom Helden aus und wieder auf ihn zurück" gehen: „Anfang und Katastrophe und Ende sind an ihn gebunden". Die Sache des Ganzen herrsche nur, weil Achill der einzige sei, den sie kümmere. Stimmte auch noch der spätere Hegel mit Hölderlin darin überein, daß die Tragödie die höchste Kunstform sei, so hatte jener doch eher die Tendenz, diese an das Epos anzugleichen. Die Tragödie war ihm nicht eine Gottwerdung des Subjekts, sondern eine Selbstentzweiung der Substanz, ihre Versöhnung nicht eine Darstellung des Göttlichen, sondern eine Herstellung des Sittlichen. Gemäß seines Vorzugs der allgemeinen Mächte schien ihm die Größe der Sache selbst für die weltgeschichtlichen Helden zu groß. Die Weltgeschichte, diese gewaltigste Wandlung des Geistes, war ihm nicht als Drama, nur als „absolutes Epos" vorstellbar. Doch sind das nur Unterschiede der Betonung, nicht des Wesens, denn auch für Hölderlin war „keine Kraft monarchisch im Himmel und auf Erden". Fast überall erscheint uns Hegels Auffassung von der Dichtung wie eine breit ausgelegte Zustimmung zu Hölderlins Werktum und theoretischen Ansätzen. Daß die Dichtung „die vorzüglichste Lehrerin der Menschheit" sei, wie Hegel sagte, hatte Hölderlin schon 1795 dem Freunde Schelling eingegeben. Dichtung und Philosophie stehen im Grade der Versöhnbarkeit auf gleicher Stufe. Beide haben es mit der „Präsenz und Versöhnung des Absoluten im Erscheinenden" zu tun und erfordern „das volle Maß von Einsicht" in Welt und Geschichte, die „größte Aufgeschlossenheit und umfassendste Weite des Geistes". Wenn das dichterische Werk auch eine in sich unendliche, wirklichkeitserfüllte und einheitsvolle Totalität ist und eine substantielle geistige Welt nicht nur andeutet oder spiegelt, sondern selbst ist, so hat die Philosophie für Hegel doch noch den Vorzug, diese Besonderheit des Werkes ausdrücklich wieder aufheben und dem Allgemeinen übergeben zu können.

14) [S. 25] Von Hölderlins Zeitgenossen schien nur Herder das gleiche Schicksalsgefühl zu haben; so wenn er sich abhängig und vernichtet wußte von der Übermacht des „Wurfs der Geschichte", dem „Gang

Gottes", der ein den einzelnen bejahend zu sich hinzwingender Schwung der Zeit ist. Bald danach löste er aber das Schicksal zu einem wohlbekannten Gesetz, einer moralischen, rationalen Nemesis auf. Auch Schelling hatte das tragisch-antike Schicksal als mit einem System des Handelns unverträglich abgelehnt.

15) [S. 26] Dies Wort hat also zwei Bedeutungen: die der über alles Schicksal erhabenen „höchsten Subjektivität" und die der trägen, selbstlosen Allgemeinheit.

16) [S. 28] Wenn Hölderlin in der Vollmacht des Allgefühls auch fragen konnte: „Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um außer ihr noch Einen zu suchen", so ist doch damit nur der völlig ungeistige, undialektische *extramundane* Gottesbegriff, z. B. der Juden, bemängelt, aber nicht jede Gottesidee geleugnet; und wenn er das Subjektsein Gottes aufgibt, so wehrt er sich nur gegen die Möglichkeit, Gott als Subjekt einseitig einer *ungöttlichen Substanz* entgegenzusetzen. Über solche Abstraktionen ist seine, auch Hegels, Gottesidee erhaben. In jeder Hingabe an das Naturell „ahnt" er „den Unsichtbaren", den geheimen „*Geist* der Welt" und noch im beginnenden Wahn bekennt er, wie mit letztem Atem: „Zweifellos ist aber der Höchste." Auch bei der Verherrlichung der sieghaften Allgewalt und Versöhnungskraft des Lebens, „das kein Gott geschaffen und kein Sterblicher erzeugt hat", die also wohl „mystischer Pantheismus" sein könnte, gilt Hölderlins Beteuerung, daß dies nur *ein Ausdruck*, ein „bloßes Phänomen des menschlichen Gemüts" ist. Hatte doch Hegel dieses selbe „allebendige, allkräftige, unendliche *Leben*" in seinem Systemfragment *Gott* „nennen" können. Sagt doch Hölderlin das, was er vom „allerhaltenden Geist" sagt, auch vom Leben selbst. Also: Das Leben ist Natur, insofern es eine unendliche Vielheit ist, aber *Geist* als Einheit dieser Vielheit, als „belebendes Gesetz", vereinendes Prinzip. Vom Vergänglichen gereinigt, als „allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben" vorgestellt ist es „*Gott*". Es ist als Kraft Geist, als Wesen Gott. Solche Überwölbung des doch autonomen Lebens dürfte die häufige Vermutung des Pantheismus hinfällig machen.

17) [S. 29] Wir sehen hier ab von der Tübinger Zeit, worin der Liebesbegriff ein gemeinsamer Erwerb Hegels und Hölderlins war. Hölderlin verkündigte sie damals als objektives Wesensband wie als subjektive Kraft. So kommt sie in Schillers „Theosophie" und in Hegels ersten Niederschriften als systematischer Begriff für die Synthesis, als Analogon der Vernunft vor. Aber während sie bei Hegel bis in die Frankfurter Zeit zurücktritt, hält Hölderlin sie immer fest und begreift sie immer tiefer.

18) [S. 29] Genau so wird sie in einem Gedicht Hegels (im Hölderlinischen Jugendhymnenton) gebraucht; in ihr soll „der Geist mit der Natur sich einen".

19) [S. 30] Dies Gegenprinzip von Herrschaft und Knechtschaft ist

sie auch bei Hölderlin: „Was aber die Liebe gibt, und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen."

20) [S. 30] Es ist eine der Hauptleistungen Hölderlins, den Schönheitsbegriff Schillers, der einmal eine anschaubare Gestalt, Freiheit in der Erscheinung und sodann eine erlebbare Stimmung, aber nie beides zugleich bedeutete, umgewertet zu haben. Er machte aus Schillers „schönem Schein", dem „wesenlosen Reich der Einbildungskraft", das schöne Sein, das „große Meer der Schönheit", das zugleich „Leben überhaupt" ist.

21) [S. 31] Zweifellos ist bei dieser Ablehnung an den Schluß des Hyperion gedacht. Sie trifft die Endgültigkeit der hyperionischen Hingabe an die „Weltseele", aber nicht Hölderlin selbst, der ja diesen Gedanken- und Erlebnisstrom des Romans dargestellt, also schon von sich abgelöst hatte. Ebensowenig ist Hölderlin beim Ideal der „schönen Seele" stehen geblieben. Dies zeigt schon das Gedicht „Heidelberg", in dem das Ungenüge an der selbstverfangenen, schicksallosen Seele dargestellt ist:

„Und der Jüngling, der Strom, fort in die Ebene zog
Traurig froh, wie das Herz, wenn es, *sich selbst zu schön,*
Liebend unterzugehn
In die *Fluten der Zeit sich wirft.*"

22) [S. 32] Nur war sie für Hegel, wie auch seine spätere Geschichtsdeutung zeigt, nur das Prinzip der Auflösung, des Abfalls der alten Formen, aus denen der Geist gewichen war, nicht zugleich ein eigengesetzliches Göttliches. Aber sie hat die gleiche Funktion wie bei Hölderlin, die der Überwindung des toten Gesetzes, der Überführung in lebendige Einheit. Hegel hat weder die religiöse Empfindung der Natur Hölderlins geteilt, obwohl er die „Stille der Natur", das Idyll und das eingefriedete Landleben liebte und Ruhe suchte „im Arme der Natur", noch die dichterische Mythisierung, obwohl er einmal versuchte, ihr nachzukommen; er meinte: „Einen *Bach* betrachten ... heißt ihn zum Gotte machen", aber, da er zugleich ein bloßer, der Notwendigkeit unterstehender Naturgegenstand sei, sei er nur ein „Halbgott" — ein deutlicher Anklang an Hölderlins Strommythen! Hölderlinisch klingt allerdings auch ein Jenenser Aphorismus, in dem er den „Geist der Natur" zu den Menschen sagen läßt: „Lebt in mir, mit mir!" Ebenso mit Hölderlin gemein hat er die Vorliebe für die „unverdorbene", kindliche Menschennatur — das, was Hölderlin auch „Ordnung des Instinkts" oder „Moralität des Instinkts" nennt. So hebt er in Christi Kinderliebe „den schönen Glauben an die Natur" hervor. Störung solcher „schönen Menschennatur" sei „Verunreinigung des Heiligen". Nimmer ist ihm aber die Natur der höchste Ausdruck für die Alleinheit.

23) [S. 35] Im Übergangsproblem treffen sich im allgemeinen der Übergang von einer Kultur zur andern, wie im besonderen der von der eigenen Gegenwart sowohl zur Vergangenheit als zur Zukunft.

24) [S. 35] Das ganze Fragment über „das Werden im Vergehen" scheint so eine theoretische Studie zu der vom Herausgeber „Das himmlische Feuer" überschriebenen Späthymne. Sie sagt das Gleiche vom Dichter aus.

25) [S. 37] Dies die Schilderung der „realen Auflösung", die voller „Unglück" — Hölderlin sagt: voll Furcht und Unseligkeit — ist. Was ist Hegels ganze Philosophie anderes als „ideale Auflösung", die zeigt, „daß die Auflösung des Ideal-Individuellen [d. h. Un*wirk*lichen, Toten] nicht als Schwächung und Tod, sondern als Aufleben, als Wachstum, die Auflösung des Unendlich-Neuen [d. h. die Formen und Kräfte der Auflösung selbst] nicht als vernichtende Gewalt, sondern als Liebe, und beides zusammen als ein schöpferischer Akt — Hegel sagt: „Ruck" — erscheint"?

26) [S. 37] Auch hierin sind wieder Züge der idealen Auflösung Hölderlins, die sich von der realen dadurch unterscheidet, daß „sie nicht ängstlich auf Unwesentliches ... also auch die Herstellung Hinderliches, also eigentlich Tödliches abzuirren, auch nicht auf einem Punkte der Auflösung und Herstellung einseitig ängstig — zu beschränken braucht und so wieder zum eigentlich Toten veranlaßt ist, sondern daß sie ihren *präzisen, freien, geraden Gang* geht" — wie überhaupt viele ähnliche Gedankengefüge bei beiden nur aus der Quelle des gemeinsamen Gesprächs entstanden denkbar sind.

27) [S. 40] Es ist also die gleiche Versöhnungsdialektik wie bei Hegel: Der Sohn ist mit dem Vater eins, aber nur dadurch, daß er sich aufgibt, an ihn, für die Menschheit.

28) [S. 41] Freilich steht bei Hegel der Opfergedanke *ausdrücklich nicht* so im Mittelpunkt wie bei Hölderlin. Hegels Christus ist zunächst ein „Schwärmer", der einen großen „Plan" verwirklichen will und dafür untergeht, sein Untergang also bloß ein Unglück, ein ungewolltes, trauriges Opfer. So im „Leben Jesu": „Jesus wurde ein Opfer des gegen ihn ausbrechenden Hasses der Priesterschaft". Das Opfer ist also nicht Sinn, sondern Folge seines Wollens. Christus ist auch nicht der Versöhner und Erwecker eines neuen Volks, sondern der Stifter einer Gemeinde. Er wirkte wesentlich nur auf Einzelne und meist außerhalb seines Volks. Aber für diese Gemeinde hat er sich geopfert wie Empedokles für sein Volk, um ihnen die Autonomie zu ermöglichen. So ist also auch sein Tod ein Opfer für das neue Leben der Menschen, ein Untergang vor dem Schicksal, und auch eine Erfüllung seines Wesens, d. h. „Rückkehr zur Gottheit", denn „die Verherrlichung des Menschensohnes in diesem Untergange ist nicht das Negative, alle Beziehungen an sich mit der Welt aufgegeben zu haben, sondern das Positive, der ... Welt seine Natur versagt ... zu haben".

29) [S. 41] Empedokles und Hermokrates stehen sich gegenüber wie Jesus und die Pharisäer. Der Staat ist, wie im Evangelium von Pilatus, durch Kritias und Mekadas vertreten. Den Frauen um Jesus entsprechen

Delia und Panthea. Der Auftrag Christi an die Jünger wird im Empedokles durch Pausanias und Manes vertreten, der „verkünden will, was der letzte Wille des Empedokles war". Beide stehen an Zeitwenden und haben ihre Gegensätze an einem entwurzelten Volk und einer dogmatischen Priesterschaft. Jenes lebt in „anarchischer Wildheit", „grobem Mut" sowohl als in feigem „Knechtsinn", „rechtend und berechnend". Sie gären ruhelos und ergeben sich doch dem Priester, „der Heiliges wie ein Gewerbe treibt". Wie die wundersüchtigen Juden Jesus anbeten, so wurde auch Empedokles als Magier mißverstanden. Wie die Juden den Messias für ihren weltlichen König hielten, so boten auch die Agrigentiner Empedokles die Königskrone an: Jesus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", Empedokles: „Dies ist die Zeit der Könige nicht mehr." Auch dem Empedokles brachte das Volk die Kinder zur Segnung, auch Empedokles feierte vor seinem Scheiden das Abendmahl. Beide hängen beim Versuch, das Schicksal als Ganzes zu lösen, dem sie beide sich zuerst durch „Begeisterung" zu entheben suchten, von ihm ab und scheitern an ihm. Die treibende Idee bei beider Selbstverständnis des Untergangs ist die Unendlichkeitssucht. Der sich dem All durch den Sturz in den Ätna zurückgebende Empedokles vollzieht denselben sieghaften Untergang wie der sich in die Arme des Vaters ergebende Gottessohn; beides sind Wahrzeichen ewigen Lebens. Wie aber Jesus seine Jünger „nicht als Waisen zurück" läßt, so läßt Empedokles sein Volk „nicht ratlos stehen": Jesus: „Daß ich euch verlasse, ist selbst für euch besser, denn nur durch eigene Erfahrung ... werdet ihr ... lernen, euch selbst zu führen"; Empedokles: „Euch ist nicht zu helfen, wenn ihr selber euch nicht helft".

30) [S. 41] Wie sehr sich Hölderlin die christliche Glaubenswelt damals zu eigen machte, zeigt ein Brief von Anfang 1798, worin er die Taufe für das Symbol hält, „daß das heilige, unentwickelte Leben hervorgehen wird zum Gefühl seiner selbst und anderer Wesen, zum Gefühl der lebendigen Gottheit, daß wir und der Vater eins sind" — ein Satz, der in Hegels Jugendschriften stehen könnte.

31) [S. 42] Auch Schelling sah Christus „als Grenze der beiden Welten", als „Gipfel und Ende der alten Götterwelt", und Hegels Christus war, wie Haym sah, ein Hellas in individueller Gestalt.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen


PT 2359 .H2 H64 1931
C.1
Holderlin und Hegel /
Stanford University Libraries
3 6105 039 514 604